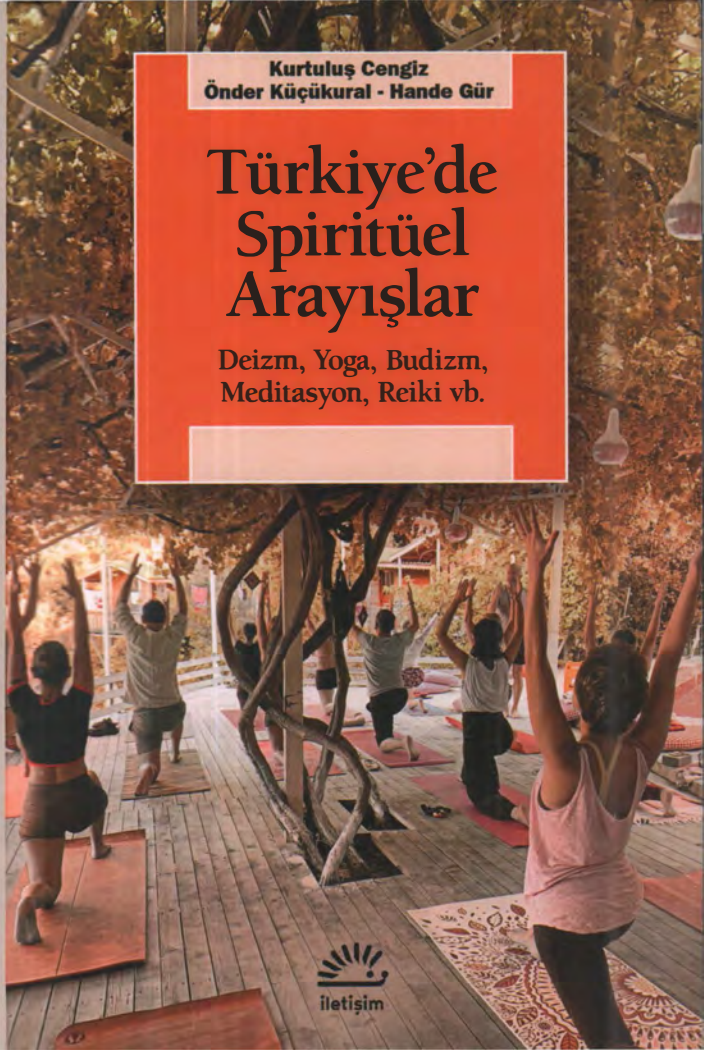
Kurtuluş Cengiz
Önder Küçükural - Hande Gür

Türkiye'de Spiritüel Arayışlar

Deizm, Yoga, Budizm, Meditasyon, Reiki vb.



iletişim

K. Cengiz - Ö. Küçükural - H. Gür • TÜRKİYE'DE SPİRİTÜEL ARAYIŞLAR

İletişim Yayınları 3086 • Araştırma-İnceleme Dizisi 506
ISBN-13: 978-975-05-3219-1
© 2021 İletişim Yayıncılık A.Ş. / 1. BASIM
1. Baskı 2021, İstanbul
2. Baskı 2022, İstanbul

EDİTÖR Tanıl Bora
DİZİ KAPAK TASARIMI Ümit Kıvanç
KAPAK Suat Aysu
KAPAK FOTOĞRAFI Hande Gür
UYGULAMA Hüsnü Abbas
DÜZELTİ Remzi Abbas

BASKI Ayhan Matbaası · SERTİFİKA NO. 44871
Mahmutbey Mahallesi, 2622. Sokak, No: 6/31 Bağcılar 34218 İstanbul
Tel: 212.445 32 38 • Faks: 212.445 05 63

CİLT Güven Mücellit · SERTİFİKA NO. 45003
Mahmutbey Mahallesi, Devekaldırımı Caddesi, Gelincik Sokak,
Güven İş Merkezi, No: 6, Bağcılar, İstanbul, Tel: 212.445 00 04

İletişim Yayınları · SERTİFİKA NO. 40387
Cumhuriyet Caddesi, No. 36, Daire 3, Seyhan Apartmanı,
Harbiye Mahallesi, Elmadağ, Şişli 34367 İstanbul
Tel: 212.516 22 60-61-62 • Faks: 212.516 12 58
e-mail: iletisim@iletisim.com.tr • web: www.iletisim.com.tr

KURTULUŞ CENGİZ
ÖNDER KÜÇÜKURAL
HANDE GÜR

Türkiye'de Spiritüel Arayışlar

Deizm, Yoga, Budizm, Meditasyon, Reiki vb.

iletişim

KURTULUŞ CENGİZ 1977'de Kayseri'de doğdu. Hacılarlı. Bornova Anadolu Lisesi'nde muhabbet, Orta Doğu Teknik Üniversitesi'nde sosyoloji ve siyaset okudu. Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Sosyoloji Bölümü'nde öğretim üyesi. İletişim Yayınları'ndan çıkan kitapları: *Yav İşte Fabrikalaşak Anadolu Sermayesi'nin Oluşumu: Kayseri Hacılar Örneği* (2013) ve B. Akşit, R. Şenıtürk ve Ö. Küçükural'la beraber *Türkiye'de Dindarlık: Sosyal Gerilimler Ekseninde İnanç ve Yaşam Biçimleri* (2012).

ÖNDER KÜÇÜKURAL Sabancı Üniversitesi Siyaset Bilimi Programı'nda doktora öğrenimini tamamladı. Orta Doğu Teknik Üniversitesi Psikoloji ve Sosyoloji Bölümleri'nde çift anadal programından mezun oldu. Daha sonra yine aynı üniversitenin Sosyoloji Bölümü'nde gençlerdeki Avrupa Birliği karşıtlığının dinamiklerini araştırdığı tezi ile yüksek lisansını tamamladı. 2011-2012 yılları arasında Washington DC'deki Georgetown Üniversitesi'nde ziyaretçi araştırmacı olarak bulundu. *Yaşlılar ve Yaşlı Yakınları Açısından Yaşam Biçimi Tercihleri* (TÜBA, 2003) ve *Türkiye'de Dindarlık* (İletişim, 2012) adlı kitapların yazarlarından biridir. Ekolojik akıl yürütme ve karar verme, toplumsal yapı ve din, erkeklik, vatandaşlık, sivil toplum, girişimcilik, yaşlılık gibi alanlarda birçok araştırma projesinde görev aldı. İbn Haldun Üniversitesi Medeniyetler İttifakı Enstitüsü'nde çalıştı.

HANDE GÜR 2015 yılında Orta Doğu Teknik Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nden mezun olan Hande Gür, Konya ve İstanbul'daki Mevleviler üzerine yazdığı, etnografik bir çalışma olan tezi ile yüksek lisansını da aynı üniversitede tamamladı. Ayrıca Almanya'da doğan Türkler, Türkiye'deki İslâmî moda endüstrisi ve Türkiye'de spiritüellik gibi ulusal ve uluslararası pek çok sosyoloji araştırmasında araştırma asistanı olarak çalıştı. Hacettepe Üniversitesi Nüfus Etütleri Enstitüsü'nde tamamladığı karma araştırma yöntemlerine odaklanan tezinde de spiritüellik meselesini konu edindi. İlgi alanları din ve spiritüellik sosyolojisi, din antropolojisi, toplumsal cinsiyet ve ilgili konularda kullanılan araştırma yöntemleridir. 2020'de doktora eğitimine Kanada, Alberta Üniversitesi'nde antropoloji alanında devam etti ve aynı üniversitede araştırma görevlisi olarak çalıştı.

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ 7

BİRİNCİ BÖLÜM

GİRİŞ 11

İKİNCİ BÖLÜM

SPİRİTÜEL ARAYIŞLARLA İLGİLİ TEMEL KAVRAMSAL VE OLGUSAL TARTIŞMALAR 33

Spiritüel arayışları nasıl tanımlamalı 46

Spiritüel hareketlere katılmayı sağlayan etkenler 61

Türkiye literatürü 77

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

TÜRKİYE'DE SPİRİTÜEL ARAYIŞ DİNAMİKLERİ 85

Makro faktörler: Modernleşme, sekülerleşme, neo-liberalleşme, postmodernleşme 85

Mikro faktörler 111

Katılımcıların sosyo-ekonomik profili 111

Travmalar 129

"Mucizevi" olaylar, karşılaşmalar, rastlantılar 149

Orta sınıf yalnızlığı ve kamusallığın kaybı 162

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

SPİRİTÜEL İNANÇLAR VE PRATİKLER 173

Spiritüel inançlar 175

Spiritüel pratikler 190

BEŞİNCİ BÖLÜM
SPİRİTÜELLİK VE TOPLUMSAL CİNSİYET 205
Spiritüel kadınlıklar ve spiritüel erkeklikler 215
Toplumsal cinsiyet ve spiritüellik deneyimi 229

ALTINCI BÖLÜM
SPİRİTÜELLİK, İSLÂM VE TASAVVUF 243

YEDİNCİ BÖLÜM
SPİRİTÜELLİK, BEDEN VE ŞİFA 265

SEKİZİNCİ BÖLÜM
SPİRİTÜELLİK VE EKOLOJİ 289

DOKUZUNCU BÖLÜM
SONUÇ 309

EKLER 321
EK 1 Konya Gözlemleri 323
EK 2 Ezgi Sorman'la Ses Banyosu Etkinliği 331
EK 3 Sema Atölyesi ve "Conference of Birds" Etkinliği (Kuşlar Meclisi) 333
EK 4 Fethiye Yoga Meditasyon ve Mindfulness Kampı / İnzivası Kısa Gözlemleri (4-8 Temmuz 2019) 337
EK 5 Görüşülen Kişilerin Listesi 341

KAYNAKÇA 349

ÖNSÖZ

Bu çalışma TÜBİTAK 1001 programı tarafından desteklenen ve Dr. Öğr. Üyesi Kurtuluş Cengiz tarafından 1 Ekim 2018 - 1 Mart 2020 tarihleri arasında yürütülen 117K270 no'lu "Türkiye'de Spiritüel Arayışlar" adlı araştırma projesinin verilerinden yararlanarak hazırlandı. Proje kapsamında iki lisans bitirme, iki de yüksek lisans tezi yazıldı. Lisans bursiyerlerimizden Reyhan Büyüközkan; "Eleştirel Bir Literatür Değerlendirmesi: Türkiye'de Spiritüel Arayışlar", Elif Yönden ise "Türkiye'de Güncel Spiritüel Arayışlar" başlıklı tezleriyle Ankara Üniversitesi DTCF Sosyoloji Bölümü'nden mezun oldular. Yüksek lisans bursiyerlerimizden Fatemah Mashael, proje kapsamında topladığı verilerden "An Exploratory Study of Women's Involvement in New Age Spirituality in Turkey" başlıklı teziyle İbn Haldun Üniversitesi Medeniyetler İttifakı Enstitüsü'nde yüksek lisansını tamamladı. Diğer yüksek lisans bursiyerimiz Hande Gür de "Moving Beyond Qualitative and Quantitative Methods: Experimenting Sequential Mixed Methods While Studying Spirituality" başlıklı yüksek lisans tezi ile Hacettepe Üniversitesi Nüfus Etütleri Enstitüsü'nden yüksek lisans derecesini aldı. Araştırmaya resmen dâhil olmasa da birçok aşamasına katılıp katkı koyan Duygu Şendağ ise hâlihazırda proje verilerinden yararla-

narak yine İbn Haldun Üniversitesi Medeniyetler İttifakı Enstitüsü'nde "*Neo-spiritualism in Turkey: Alternative Healing Practices*" başlıklı doktora tezini yazıyor. Dolayısıyla proje kapsamında oldukça yoğun bir akademik üretim gerçekleşti.

Bu nedenle öncelikle projeyi finanse ederek araştırmanın gerçekleştirilmesini sağlayan TÜBİTAK'a, projenin yürütüldüğü kurum olarak Ankara Üniversitesi'ne ve projede yardımcı kuruluş olarak yer alan İbn Haldun Üniversitesi'ne çok teşekkür ederiz. Kurumsal desteğin yanı sıra bu süreçte birçok kişiden de özel destek ve yardım aldık. Projenin başvuru hazırlıkları sırasında bize literatür desteği veren ve yurtdışında yaşadığı için resmen katılamasa da proje boyunca bize fahri danışmanlık yapan Dr. Alp Arat'a; danışmanlarımız Prof. Dr. Recep Şentürk ve Dr. Mehmet Ali Üzelgün'e; bursiyerlerimizden Hande Gür'ün tez danışmanlığını yapan, dolayısıyla anketin hazırlanması sürecinde bize destek olan Hacettepe Üniversitesi Nüfus Etütleri Enstitüsü Sosyal Araştırma Yöntemleri Anabilim Dalı Öğretim Üyesi Prof. Dr. A. Sinan Türkyılmaz'a; projenin birçok aşamasında yer alarak emeklerini ve araştırma heyecanlarını bizimle paylaşan bursiyerlerimize; kısa bir süre de olsa bizimle birlikte çalışan Ceylin İdel'e, katılımcılara ulaşmamızı kolaylaştıran Bora Ercan, Murat Gültekin ve Güvenç Özgür'e ve son olarak bizimle görüşmeyi kabul eden; ancak adlarını araştırma etiği nedeniyle açıkça anamadığımız tüm katılımcılara en içten teşekkürlerimizi sunuyoruz, sağ olsunlar.

Yiğit Özgür, *Uykusuz*, sayı 2014/44, no. 374, 30 Ekim 2014, s. 9.

BİRİNCİ BÖLÜM

GİRİŞ

2008 ve 2011 yılları arasında Türkiye'deki geleneksel ve konvansiyonel dindarlığı anlamak amacıyla yaptığımız "Türkiye'de Toplumsal Yapı ve Din"[1] adlı araştırmanın saha çalışmaları sırasında görüştüğümüz insanlara dinî inançlarını ve pratiklerini soruyorduk. Bu sorular, Allah'a inançtan başlayıp meleklerden, peygamberlerden geçerek büyü, nazar ve fala kadar iniyordu. Araştırmanın sürdüğü üç yıl boyunca Anadolu'nun farklı şehirlerinde birçok insanla bu meseleleri derinlemesine konuştuk ve hiç ummadığımız yanıtlar aldık. Bunlar arasında en çok ilgimizi çekenler, dünyayı ve evreni düzenleyen bir şeylere inandığını ama bunu tam tarif edemediğini söyleyenlerdi. Belki Tanrı değil ama bir tür enerjiye, ruha, doğaya ya da düzenleyiciye inandığını söyleyenler; birden fazla güç olduğuna inananlar; evrende bizden başka canlıların (uzaylıların) yaşadığını ve bizi etkilediğini düşünenler; bütün dinlerin aynı gücün farklı tezahürleri olduğunu dolayısıyla hepsinin aslında bir ve aynı şey olduğunu vurgulayanlar gibi hem benzer hem de farklı yaklaşımlar söz konusu idi. Bununla birlikte başta İzmir olmak üzere birçok ilde yeni dinî hareketler ya da yeni çağ hareketleri kapsamında ele alınabilecek çok ilginç bazı kişilerle de görüş-

1 Ayrıntılı bilgi için bkz. Akşit vd., 2012.

müştük. Ancak o zaman bu tür inançları ve hareketleri değerlendirmeye dönük kuramsal bir hazırlığımız yoktu ve bunları mevcut araştırma içinde nereye koyacağımızı bilemedik. Biz de oturup düşünüp bu inançları ve pratikleri değerlendirmeyi bir sonraki projeye havale etmeye karar verdik.

Şu an okuduğunuz kitap işte o bir sonraki projenin ürünüdür. 1 Ekim 2018'de başlayıp 1 Mart 2020'de biten "Türkiye'de Spiritüel Arayışlar" adlı proje kapsamında bu sefer yalnızca bu tür bireysel spiritüel arayışlara odaklandık. Zaten aradan geçen on yılda Türkiye'de bu alanda gözle görülür bir patlama yaşandı. Özellikle büyük şehirlerin orta-üst sınıf mahallelerinde çoğalmaya başlayan yoga-meditasyon stüdyoları, bunun en bariz göstergesi. Özellikle yüksek eğitimli, orta-üst gelir grubuna mensup, profesyonel meslek sahibi genç ve orta yaşlı kadınlar arasında yoga ve meditasyona bir şekilde bulaşmayan neredeyse yok gibi. Avrupa ve Amerika'daki eğilimlere paralel olarak yoga, reiki, tantra, şifacılık, şamanlık, bioenerji, alternatif tıp, astroloji, numeroloji, meditasyon, ruhsal varlıklarla ilişki, kabala vb. alternatif inançlar ve spiritüel pratikler son zamanlarda Türkiye'de de giderek daha popüler oluyor. Peki, neden insanlar bu tür inanç ve pratiklere ilgi duyuyorlar? İşte bu araştırma özel olarak bu meseleye odaklanıyor; geleneksel dinî pratiklerden (camiye gitmek, oruç tutmak, namaz kılmak, bir dinî cemaate ya da tarikata mensup olmak vb.) ziyade kişisel/öznel deneyimi öne çıkaran bu tür arayışlara dönük ilgiyi, büyük çoğunluğu Müslüman bir ülkedeki yerel dinî tecrübe bağlamında anlamayı amaçlıyor.

Öte yandan elbette spiritüel hareketler geleneksel dindarlığın etkisi ile kıyaslandığında hâlâ toplumun çok az bir kesimini kapsıyor ve genellikle orta-üst sınıftan eğitimli insanlarla sınırlı kalıyor. Dolayısıyla Türkiye'de yeni yeni popülerleşmeye ve kitleselleşmeye başlayan bu tür arayışlar ilk bakışta marjinal ve görece önemsiz bir konu gibi görünebilir. Ancak burada dikkat edilmesi gereken çok önemli bir nokta var. Dünyada toplumsal hareketler, yalnızca o harekete katılanların sorunlarını, durumlarını, itirazlarını ya da beklentilerini içermez; çok

daha kapsamlı bir dönüşümün de ipuçlarını barındırırlar. Öyle ki toplumsal hareketlerin bizatihi varlığı bile o toplumda bazı şeylerin alttan alta değiştiğinin göstergesidir. Bu bağlamda biz de bu hareketleri yalnızca farklı, ilginç ve renkli oldukları için değil başta din olmak üzere Türkiye'de toplumsal değişmenin önemli bir semptomu oldukları için önemsiyor ve ele alıyoruz.

Dolayısıyla bu araştırmanın problemi, büyük çoğunluğu Müslüman olan, resmî dinî örgütlenmesi (Diyanet İşleri Başkanlığı) bütünüyle İslâm'ın Sünni/Hanefi yorumu çerçevesinde şekillenmiş bulunan ve bu nedenle de diğer dinler bir yana İslâm'ın farklı mezheplerine bile olumlu bir gözle bakmayan bir dinî atmosfer içinde yaşayan Türkiye'de bireysel/öznel dinî inanç ve pratiklerin nasıl yaşandığı, bu hareketlere duyulan ilginin toplumsal olarak ne anlama geldiği ve neye denk düştüğüdür.

Özellikle de son yıllarda Türkiye'de ateizmin ve deizmin yaygınlaştığına ilişkin bazı heyecan verici tartışmaların[2] yapıldığı; Diyanet İşleri Başkanlığı'nın oldukça angaje bir aktör olarak eşcinsellikten yogaya kadar iç siyasete sürekli müdahalede bulunarak açıklamalar yaptığı; camilerden her gün rutin dışı selaların okunduğu bir dönemde Türkiye'de la-dinîliğin[3] (*nonreligi-*

2 Ateizm, deizm ve dindarlık tartışmalarını derleyip yıllara ve yayınların niteliğine göre sınıflandıran çok yararlı bir kaynak olarak Serdar Güneş'in bloguna bakılabilir. https://serdargunes.wordpress.com/2018/04/11/ateizm-deizm-tartismalari/, erişim 20.07.2020.

İlgili haberler için bkz. https://www.bbc.com/turkce/haberler-turkiye-43832877, erişim 27.04.2020.

3 "1910'larda Gökalp tarafından *laique* (laik) kavramına atıfta bulunmak üzere kullanılan ilk Türkçe kelime, dinî olmayan ya da din-dışı anlamına gelen "la-dinî"dir. Bu kavram Şeyhülislâm ve *Sırat-ı Müstakim*'de (daha sonra *Sebîlürreşad*) yazan İslâmcı yazarlar tarafından tanrıtanımazlıkla eş tutulduğu için yerini laik kelimesine bırakmıştır (Adıvar, 1947: 277)" (Azak, 2019: 23). Ancak biz burada kavramı dinî olmayan inançları kapsayan daha geniş bir bağlamda kullanıyoruz. Çağdaş litaratürde "la-dinîlik" (*nonreligion*) kavramı tek bir fenomenden ziyade "dinî olmayan" birçok farklı duruşa verilen genel bir isimdir ve "dinsizlik, agnostiklik, ateistlik, din karşıtlığı, dine kayıtsızlık ve inançsızlık gibi ifadeleri içeren genel bir çerçevedir" (Zuckerman, 2008; Zuckerman ve ark., 2016). Bununla birlikte tüm dünyada bu tür anlayışlara sahip kişilerin sayısının giderek artması nedeniyle kavram aynı zamanda genel bir eğilimi temsil etmekte olup din alanında yaşanan gelişmeleri anlamak için de bize yeni imkânlar sunmaktadır.

on) ya da la-dinî inanç ve pratiklerin analizinin toplumsal değişmenin anlaşılması açısından daha da önemli hale geldiğini düşünüyoruz.

Bu noktada Diyanet'in hem diğer dinler ve inançlar hem de resmî İslâm dışındaki yorum ve pratiklere nasıl baktığı ve bu tartışmalarda nerede durduğu özel bir önem taşıyor. Zira Diyanet[4] 104.819 personeli[5] ve birçok bakanlığı aşan devasa bütçesiyle[6] Türkiye'deki dinî, insani, toplumsal ve kültürel hoşgörüsüzlüğün,[7] eşitsizliğin ve etnosentrizmin (etnikmer-

4 Diyanet konusunda daha yeni gözden geçirilmiş klasik bir çalışma için bkz. Gözaydın, 2020, Türkiye'de sekülerizm ve devlet ilişkisini Diyanet üzerinden incelèyen yetkin bir çalışma için bkz. Turner ve Arslan, 2013 ve Diyanet'in AKP döneminde değişen işlevine odaklanan bir çalışma için bkz. Öztürk, 2016.

5 DİB'in web sayfasında 31.12.2019 tarihi itibariyle 104.819 personel olduğu bildiriliyor. Bkz. https://stratejigelistirme.diyanet.gov.tr/sayfa/57/istatistikler, erişim 24.07.2020. Ancak 31 Ocak 2018'de yayımlanan bir haberde Erbaş'ın verdiği rakamlar çok daha yüksek. "Diyanet İşleri Başkanlığı bünyesinde yaklaşık 100 bin imam-müezzin bulunduğunu ifade eden Ali Erbaş ayrıca kurumda 20 bin kadrolu Kur'an Kursu öğretmeni, 20 bin geçici Kur'an Kursu öğreticisi, 3 bin vaiz ve bin 250 müftünün bulunduğunu söyledi". Bu rakamlar toplandığında personel sayısının 144.250 kişi olduğu anlaşılıyor. İlgili haber için bkz. https://www.kamupersoneli.net/kamu-personelleri/diyanet-isleri-baskanliginin-personel-sayisi-belli-oldu-h41670.html, erişim 24.07.2020.

6 "Diyanet 2020 Yılı Bütçe Teklifi'ne göre, 2018'de 7.7 milyar TL, 2019'da ise 10.4 milyar TL ödenek ayrılan kuruma 2020 yılı için 11.5 milyar TL, 2021 yılı için 12.3 milyar TL ve 2022 yılı için 13.1 milyar TL ödenek verilmesi öngörüldü. Böylece Diyanet'e üç yıl için yaklaşık 37 milyar TL ödenek ayrıldı. Diyanet, bütçe büyüklüğüne göre yapılan sıralamada, 16 bakanlıktan sekizinin bütçesini geride bıraktı. İçişleri Bakanlığı, Tarım ve Orman Bakanlığı, Ticaret Bakanlığı, Çevre ve Şehircilik Bakanlığı, Dışişleri Bakanlığı, AB Bakanlığı, Enerji ve Tabii Kaynaklar Bakanlığı ile Kültür ve Turizm Bakanlığı, bütçe büyüklükleri ile Diyanet'in gerisinde kaldı". İlgili haber için bkz. https://t24.com.tr/haber/diyanet-in-2020-butcesi-sekiz-bakanligi-geride-birakti-butcenin-125-milyon-lirasi-derneklere-aktarilacak,845137, erişim 24.07.2020.

7 Ayasofya'nın yeniden camiye çevrilmesi sonrasında 24 Temmuz 2020 tarihinde düzenlenen açılış sırasında Diyanet İşleri Başkanı Erbaş tarafından düzenlenen kılıçlı/fetihli müsamere bu konuda eşsiz bir tarihi örnektir. Konuyla ilgili bazı parlak analizler için bkz. Ümit Kıvanç'ın yazısı https://www.gazeteduvar.com.tr/yazarlar/2020/07/14/aslina-rucu-eden-bir-sey-var-sahiden/, erişim 5.07.2020. Bahadır Özgür'ün yazısı için bkz. https://www.gazeteduvar.com.tr/yazarlar/2020/07/28/ayasofyada-kilic-taksimde-pala-kadikoyde-sopa/, erişim 5.07.2020. Mücahit Bilici'nin analizi için bkz. https://www.gazeteduvar.com.tr/yazarlar/2020/07/12/ayasofyada-tarih-yeniden-yazilirken/, erişim 5.07.2020.

kezcilik) en temel ve yaygın resmî kaynaklarından birini oluşturuyor. Dolayısıyla Diyanet'in din yorumunun nüfusun çoğunluğunu oluşturan Sünni/Hanefî kesimler için hâlâ etkili olduğu düşünülürse; resmî İslâm dışı inançların ve yorumların yayılması konusunda, en çok endişe duyan ve alarma geçen kurumların başında gelmesi oldukça anlaşılır bir durum.[8]

Bunda Diyanet'in Türkiye'de resmî din tekelini elinde bulundurması ve bu gücünü başka dinî gruplarla ve inançlarla paylaşmak istememesi (elbette bunda ne kadar başarılı olduğu ayrı bir tartışma konusudur) kadar, temsil etme iddiasında olduğu kesimlerin dinî inançlarının kendi belirlediği sınırların dışına çıkması durumunda kendi mevcudiyetinin sorgulanacağına ilişkin endişesi[9] de önemli bir rol oynuyor. Hatta bu durum Diyanet'i mutat "Alevilik Sorunu" ile nasıl baş edeceğinden çok daha fazla endişelendiriyor bile olabilir. Zira Alevilerin büyük bir çoğunluğu kendilerini İslâm dairesi içinde gördüklerinden,[10] Diyanet onlara ilişkin söylemini kurarken,

İştar Gözaydın'ın analizi için bkz. https://www.dw.com/tr/diyanet-akpnin-iktidar%C4%B1n%C4%B1-peki%C5%9Ftirme-noktas%C4%B1nda-kritik/a-54456517?maca=tr-Twitter-sharing, erişim 6.07.2020.

Deniz Parlak'ın *Birgün*'e verdiği röportaj için bkz. https://www.birgun.net/haber/akademisyen-deniz-parlak-hilafet-tartismalarini-degerlendirdi-hilafet-tartismasi-hegemonya-iddiasi-310398, erişim 6.07.2020.

8 Diyanet İşleri Başkanlığı Din İşleri Yüksek Kurulu Başkanlığı'nın Kızılcahamam'da düzenlediği ve deizm ve ateizmin yaygınlaşmasına ilişkin tartışmaların da yapıldığı "Güncel Dinî Meseleler İstişare Toplantısı"na katılan (daha önce hükümetin düzenlediği Alevilik Çalıştayları'na da katılmış olan) Necdet Subaşı'nın toplantı ile ilgili gözlemleri için bkz. https://www.dunyabizim.com/etkinlik/soz-alma-cesareti-h30439.html, erişim 20.07.2020.

9 Esasen Diyanet'in başta Aleviler olmak üzere diğer din, mezhep ve inançlardan (inançsızlar da dâhil olmak üzere) insanları dışlayabilmesi, ancak onun bu dışlayıcı konumunun nüfusun çoğunluğunu oluşturan Sünniler tarafından sorgulanmaması ile mümkün olabiliyor. Dolayısıyla Diyanet, mevcudiyetinin sorgulanmasına imkân verecek küçük büyük her türlü gelişmeden çok ciddi bir biçimde rahatsız oluyor ve bu tür konularda çok net ve sert tepkiler gösteriyor.

10 Alevilerin kendilerini İslâm içinde gördüklerine ilişkin ampirik bir araştırma ve çalışma için bkz. Fırat, 2004 ve Yıldırım, 2018; bu konudaki tartışmanın nasıl inşa edildiğini inceleyen bir çalışma için bkz. Dressler, 2016; "Alevilik İslâm'ın nesi oluyor?" sorusuna yanıt arayan bir çalışma için bkz. Yalçınkaya, 2014; Aleviliğe has farklılığın din içinde nasıl anlamlandırılabileceğini tartışan çalışmalar için bkz. Çamuroğlu, 2005, 2006; Aleviliğin tarihi hakkında geleneksel-muhafazakâr klasik bir akademik çalışma için bkz. Ocak, 2018; Bu

örneğin cemevlerinin ibadethane statüsü alması talebini "İslâm'ın tek ibadethanesinin cami olduğu ya da caminin Alevilerin de ibadethanesi olduğu" gibi içeriden argümanlarla reddedebiliyor. Benzer bir söylemi Erdoğan'ın "Alevilik Ali'yi sevmekse ben de Aleviyim," söyleminde de görebiliyoruz. Ancak söz konusu yoga, Budizm, meditasyon, reiki, ateizm, deizm vb. inanç, düşünce ya da pratikler[11] olduğunda Diyanet ve Devlet[12] bu şekilde içeriden konuşamıyor ve söylemini çok daha komplocu, kuşkucu, damgalayıcı (*stigmatization*) ve kriminalleştirici bir yerden kuruyor.[13] Bu nedenle diğer din ve inançla-

---

yaklaşıma karşı güçlü bir alternatif için bkz. Karakaya-Stump, 2015; Turner'ın dinin yönetimi (*management of religion*) kavramı üzerinden AKP iktidarı döneminde devletin ve Diyanet'in Alevilik konusuna yaklaşımını analiz eden bir çalışma için bkz. Arslan, 2015.

11 Diyanet'in yoga, reiki, şifacılık, gizemcilik gibi inanç ve pratiklere bakışına ayrıntılı bir örnek için bkz. Yeşilyurt, 2015. Ayrıca *Diyanet* dergisinin Ağustos 2017'de çıkan 320. "Deizm, Ateizm, Nihilizm Kıskacında İnsanlık" başlıklı sayısı için bkz. https://serdargunes.files.wordpress.com/2018/04/deizm-ateizm-nihilizm-kiskacinda-insanlik_diyanetdergi_08_2017.pdf, erişim 20.07.2020.

12 "Yükseköğretim Kurulu (YÖK) çalıştayında İçişleri Bakanlığı adına sunum yapan Bilgi Toplama Dairesi Başkanı Ömer Ulu çarpıcı önerilerde bulundu. KİHBİ Daire başkanı 'ateizm, deizm, pagancılık ve Tengricilik' inanç biçimlerine karşı din adamlarını göreve çağırdı. 'Ateizm, deizm, Tengricilik' düşüncesinin 'kötü alışkanlık' olduğunu vurgulayan Ulu, din adamlarının 'ruh doktoru' olmasını önerdi. Kötü alışkanlıklardan uzak, sağlıklı bir hayatın inşa edilmesinde din adamlarının çok önemli bir rolü olduğunu belirten Ulu, 'manevi açıdan' boşluğa düşen gençleri bekleyen en önemli tehlikeler olarak, 'Ateizm, deizm, pagancılık, Tengricilik, uyuşturucu vb. kötü alışkanlıklardır' dedi. Ulu'nun sunumu İçişleri Bakanlığı'nın farklı inanç yorumlarına yaklaşımını gözler önüne serdi". İlgili haber için bkz. https://artigercek.com/haberler/yok-calistayinda-ateizm-deizm-pagancilik-ve-tengricilik-e-karsi-din-adamlari-goreve-cagrildi, erişim 19.07.2020.

13 Din işleri Yüksek Kurulu'nun yoga ile ilgili fetvası şöyle: "Yoga, Hinduizm ve Budizm'de kişiye birtakım ilâhî bilgiler ve yetenekler kazandırarak, onun arınmasına ve hakikate ulaşmasına aracı olması amacıyla uygulanan bir yöntemdir. Son yıllarda ülkemizde bedensel egzersiz ve psikolojik terapi faaliyetleri görünümünde yaygınlaşan yoga merkezlerinin önemli bir kısmı kendilerini bu dinlerden ayrıştırarak bağımsız yoga uygulayıcısı oldukları söylemiyle faaliyet göstermektedirler. Ancak yoganın dinî bir yönünün bulunmadığı ve zihinsel arınmayı amaçlayan alıştırmalar olduğu söylemi tam olarak gerçeği yansıtmamaktadır. Çünkü Hint dinlerinde yoga, dinî bir uygulama olarak varlığını sürdürmektedir ("Brahmanizm", DİA, VI, 331). Buna göre bir Müslümanın, başka bir dinin inanç ve ibadetlerine dayandığını bilerek, yoga yapması uygun değildir". Bkz. https://kurul.diyanet.gov.tr/Cevap-Ara/34/yoga-yapmanin-hukmu-nedir-, erişim 19.07.2020.

ra karşı eskiden beri gelen hoşgörüsüzlüğünün ve eşitsiz tutumunun yanı sıra Diyanet'in son yıllarda yaygınlaşmaya başlayan spiritüel hareketler konusunda da oldukça tepkisel olduğunu, bu hareket ve inançları, milli ve manevi birliğimizi bozmaya çalışan dış mihrakların ürünü, tezgâhı ya da komplosu olarak tanımladığını ve devletten bu mesele konusunda acilen önlem alınmasını talep ettiğini,[14] İslâmcı basının[15] da bu tutumu cansiperane desteklediğini görüyoruz. Bir diğer etken de elbette Diyanet'in son dönemlerde zaten çok zayıf olan kurumsal özerkliğini iyice yitirmiş ve bütünüyle siyasal iktidarın bir ideolojik aygıtı haline dönüşmüş olması ile ve dolayısıyla da siyasal iktidarın rahatsız olduğu ya da talep ettiği konuları[16] du-

Diyanet İşleri Başkanı Erbaş'ın deizm tartışmalarına ilişkin yaklaşımı ise şöyle: "Bizim milletimizin hiçbir ferdi böyle sapık, batıl bir anlayışa asla prim vermez. Milletimize, gençlerimize kimse iftira atmasın. Benim bu tanımımdan sonra hiçbir gencimizin ve insanımızın sapık ve batıl felsefi bir düşüncenin peşinden gidecek kadar buna itibar edeceğini zannetmiyorum." İlgili haber için bkz. https://diyanet.gov.tr/tr-TR/Content/PrintDetail/11462, erişim 22.07.2020.

14 Nitekim Diyanet İşleri Başkanlığı'nın düzenlediği 6. Din Şûrası'nın Sonuç Bildirgesi'nin 10. Maddesi'nde talihsiz bir biçimde şöyle söyleniyor: "Arkalarında birtakım yeni dinî akımlar bulunan, sağlıklı yaşam, iç huzuru, denge, kişisel gelişim, iş hayatında başarı gibi söylemlerle kendilerini kamufle eden, dinî ve millî kültürümüze yabancı yapılar hususunda toplumu aydınlatıcı çalışmalar yapılmalıdır".

15 İslâmcı basının bu konuda çok daha açıktan ve saldırgan bir tavır aldığını görüyoruz. Bkz. *Millî Gazete*'nin 19 Mayıs Törenleri'nde yapılan yoga gösterisi hakkındaki manşeti: "YOGARTIK Neresi Milli Neresi Dinî", 21 Mayıs 2019. Benzer biçimde Ece Vahapoğlu'nun MEB'e bağlı okullarda çocuk yogası yaptırmak için yaptığı başvuruyu haberleştiren *Akit*'in 14 Şubat 2019 tarihindeki manşeti de şöyle "ETCEP'ten (Eğitimde Toplumsal Cinsiyet Eşitliği Projesi) Sonra Yoga Skandalı". MEB'in bu projeyi İslâmcılardan gelen tepkiler neticesinde iptal ettiğine ilişkin haber için bkz. https://www.gercekgundem.com/guncel/71104/gericiler-yogayi-hedef-gosterdi-meb-geregini-yapti, erişim 19.07.2020. Türkiye Herkes İçin Spor Federasyonu'nun (THISF) MEB'e, yoga için "farklı mekânlarda, farklı amaçlar güderek dinî istismar, ayin, inziva amaçları ile kullanıldığına" ilişkin değerlendirmeler ilettiğine dair *Cumhuriyet* gazetesinin "MEB Yoga'nın Peşine Düştü Önlenemez Sorunlar Yaratır" başlıklı haberi için bkz. https://www.cumhuriyet.com.tr/haber/meb-yoganin-pesine-dustu-onlenemez-sorunlar-yaratir-1715273, erişim 19.07.2020.

16 Bu konuda ilginç bir örnek de 15 Temmuz Darbe Girişimi sonrası Diyanet'in hazırladığı iddia edilen: "Dinî Sosyal Teşekküller, Geleneksel Dinî-Kültürel Oluşumlar ve Yeni Dinî Yönelişler" adlı rapordur. Kemal Öztürk'ün YouTube kanalına konuşan eski Diyanet İşleri Başkanı Görmez bu konuda bir çalışma

19 MAYIS GENÇLİK VE SPOR BAYRAMI'NDA VE DE RAMAZAN'DA ÜLKE GENÇLİĞİNE YOGA AŞILANIYOR...

YOGArtık

NERESİ MİLLÎ, NERESİ DİNÎ

HİNDUİZM VE BUDİZM'İN BİR TÜR RİTÜELİ OLARAK BATIL TAPINMA ŞEKLİ OLMASI SEBEBİYLE **DİYANET'İN DE HARAM OLARAK DUYURDUĞU YOGAYI** MÜSLÜMAN GENÇLERE 19 MAYIS GENÇLİK VE SPOR BAYRAMI'NI DA BAHANE EDEREK YUTTURMAYA ÇALIŞANLAR, **MÜBAREK RAMAZAN-I ŞERİF'TE YENİ BİR REZALETE İMZA ATTI.**

YOGA SPOR OLSUN DİYE YAPILMIYOR

İSTANBUL Akvaryum'da yoga eğitmeni Ece Vahapoğlu ile **19 Mayıs Atatürk'ü Anma, Gençlik ve Spor Bayramı'nın 100. yılı kapsamında Hindu dinlerinin öğretisi olan yoga etkinliği gerçekleştirildi.** Yoga etkinliği sonrası konuşan İstanbul Akvaryum İcra Kurulu Üyesi Dilek Capanoğlu, **"19 Mayıs Atatürk'ü Anma, Gençlik ve Spor Bayramı'nın 100. yılı vesilesiyle gerçekleştirdiğimiz yoga etkinliğimiz ile sporun hem bedene, hem bireysel yaşama hem de ruha olan katkılarına dikkat çekmek istedik.** İstanbul Akvaryum'un insan ruhunu sakinleştiren ortamında gerçekleştirdiğimiz yoga etkinliğimize katılım gösteren ziyaretçilerimizin ilgisi çok yüksekti ve memnun kaldılar" dedi.

DİYANET DE YOGAYA HARAM DİYOR

BUDİZM'İN BİR ÖĞRETİSİ OLARAK BİLİNEN YOGA HAKKINDA, DİYANETİN YAYINLADIĞI FETVALAR KİTABININ 72'NCİ SAYFASINDA ŞU BİLGİLER VERİLİYOR:

"**SON** yıllarda ülkemizde bedensel egzersiz ve psikolojik terapi faaliyetleri görünümünde yaygınlaşan yoga merkezlerinin dini bir yönünün bulunmadığı ve zihinsel arınmayı amaçlayan alıştırmalar olduğu söylemi tam olarak gerçeği yansıtmamaktadır. Çünkü Hint dinlerinde yoga, dini bir uygulama olarak varlığını sürdürmektedir. **Buna göre bir Müslüman'ın, başka bir dinin inanç ve ibadetlerine dayandığını bilerek yoga yapması uygun değildir.**

Budistlerin 'yoga'sı devlet okullarında

İslami ibadetlerin ders konusu olmasının bile tartışıldığı Türkiye'de, Budistlerin dini ritüellerinden biri olan yoga, okullarda 'seminer' konusu olacak. Yoga seminerini ise Ece Vahapoğlu verecek.

Yoga dersini sapkın yazar verecek

Okullardaki yoga dersinin 'Fit21 By Ece Vahapoğlu' firması tarafından verilebile-

■ **MİLLİ EĞİTİM** Bakanlığı Yenilik ve Eğitim Teknolojileri Genel Müdürü Anıl Yılmaz imzasıyla okullara gönderilen "Konu: Çocuk Yogası" başlıklı **genelgede, 'öğrencilere kendilerinin farkında olmalarını sağlamak, konsantrasyonu artırmak, arkadaşlığı paylaşmayı ve sosyalliği artırmak' amacıyla yoga seminerleri tavsiyesi yapıldı!**

■ **MEB'İN** okul öncesi ve ilköğretim çağındaki öğrencilere vereceği yoga eğitiminin ise kitap-

rumdan vazife çıkararak gündeme getirmesi ve iç siyasete sürekli müdahale etmesi[17] ile ilgili.

Öte yandan son yıllarda Türkiye kamuoyunda özellikle de ilahiyat çevrelerinde muhafazakâr ve mütedeyyin kesimlerin eğitimli çocukları arasında ateizmin ve deizmin yaygınlaştığına ilişkin tartışmalara yeniden dönersek burada Diyanet'in reaksiyonuyla paralel ilerleyen ama kendi içinde birtakım özgünlükler de barındıran bir içerikle karşılaşıyoruz. Bugüne kadar büyük çoğunluğu muhafazakâr olarak bilinen üstelik neredeyse son 20 yıldır da İslâmcı/muhafazakâr Adalet ve Kalkınma Partisi tarafından yönetilen Türkiye toplumu açısından bu oldukça sarsıcı bir gelişme. Zira bu durum belki de Türkiye tarihinde ilk defa muhafazakâr kesimler arasında da dinî inançların sorgulanmaya başladığını gösteriyor.

Esasen hep söylenegeldiği gibi Türkiye toplumunun % 99'unun Müslüman olmadığına ve dinî inancı olmayanların sayısının daha fazla olduğuna dair ilk ampirik bulgular Ali Çarkoğlu, Ersin Kalaycıoğlu, Binnaz Toprak gibi akademisyenlerin ve KONDA'nın yıllardır düzenli olarak yaptıkları araştırmalarda[18] ortaya konulmuştu. Bizim önceki araştırmamızın bulgula-

---

yaptıklarını reddetmemiş ama söz konusu raporu tam olarak da sahiplenememiştir: "İstihbari bir dille yazılan raporun bizimle alakası yoktu. Biz o dönem cemaat/tarikatları anlamak, aynı hatalara düşmemek için bir çaba içindeydik. O çabaları birileri bir rapora dönüştürmüşse onu bilemem." İlgili haber için bkz. https://t24.com.tr/video/eski-diyanet-isleri-baskani-gormez-istihbarat-diliyle-yazilan-tarikatlar-raporunu-biz-hazirlamamistik-ibadetini-yapan-haram-yiyor-namaz-kilmayan-yalan-soylemiyor-bunlar-maalesef-ki-var,25373, erişim 27.04.2020.

İlgili rapor için bkz. https://medyascope.tv/2019/05/31/turkiyedeki-dini-sosyal-tesekkuller-geleneksel-dini-kulturel-olusumlar-ve-yeni-dini-akimlar-baslikli-raporun-tam-metni/, erişim 19.07.2020.

Bugüne kadar raporda geçen cemaatler, kişiler ve gruplar hakkında kötü konuşmamaya özen gösteren Diyanet'in bu tavrı onun güncel siyasetle ve iktidarın öncelikleriyle ne denli iç içe geçtiğine dair oldukça güzel bir örnektir.

17 Diyanet İşleri Başkanı Erbaş'ın bazı bakanlıklara gönderdiği ve şehirlerarası otobüs seyehatlerinde molaların namaz saatlerine göre düzenlenmesine ilişkin isteğini içeren yazı bunun tipik bir örneğidir. İlgili haber için bkz. https://www.cumhuriyet.com.tr/haber/diyanet-istedi-sehirlerarasi-otobuslere-namaz-ayari-geliyor-1847997, *Cumhuriyet*, 28 Haziran 2021, erişim 30.06.2021

18 Ali Çarkoğlu ve Binnaz Toprak 1999 ve 2006 yıllarında yaptıkları çalışmalarda katılımcılara 10'lu likert tipinde "hiç dindar değilim" ve "çok dindarım" se-

rı[19] da bu konudaki çeşitliliği doğrular niteliktedir. Ancak asıl tartışma özellikle bazı ilahiyatçıların muhafazakâr ve mütedeyyin ailelerin çocuklarının ateizme ve deizme kaydığına ilişkin gözlemlerini açıkça dillendirmesiyle koptu. 15 Nisan 2017'de *Karar* gazetesinde "İslâm'dan boşalacak yeri doldurma konusunda en güçlü ve tehditkâr aday deizm gibi görünmektedir," diye yazan Prof. Dr. Mustafa Öztürk[20] bu tartışmanın başlatıcılarından biri oldu. 30 Eylül 2017'de *Yeni Şafak*'ta Ayşe Böhür-

---

çeneklerini işaretleyebilecekleri bir soru yönelttiler. Bu soruya hiç dindar değilim şeklinde cevap verenler yani 0 ile 3 arasında tercih belirtenler 1999 yılında % 12,3 iken bu sayı 2006 yılında % 4,5 şekilde ortaya çıkmış (Çarkoğlu, Toprak, 2006: 38). KONDA'nın verileri ise biraz farklı. "Dindarlık yapısı değişmiyor; ancak, inançsızlar daha görünür olmaya başlamış" yorumu ile sayıları paylaşan KONDA'ya göre 2008 ile 2018 yılı arasında kendisini inançsız ya da ateist olarak tanımlayanların oranı % 2'den % 5'e çıkmıştır (Ateistler % 1'den % 3'e, inançsızlar % 1'den % 2'ye). İlgili araştırmalar ve verilerin kısa bir sunumu için bkz. Umut Azak, "Secularism and Atheism in the Turkish Public Sphere", *Turkish Policy Quarterly*, 21 Mart 2018. http://turkishpolicy.com/article/902/secularism-and-atheism-in-the-turkish-public-sphere, erişim 20.07.2020. Öte yandan, 3 Ekim 2020'de yapılan bir röpörtajda Ali Çarkoğlu özetle dindarlık ya da dinden uzaklaşma konusunda genel olarak ciddi bir değişiklik olmadığını söylemektedir: "2008'den beri Prof. Dr. Ersin Kalaycıoğlu ile birlikte yürüttüğümüz Uluslararası Saha Araştırmaları Programı (International Social Survey Programme, ISSP) çalışması bize ancak 2008 ve 2019 da gerçekleştirilmiş iki anket çalışmasının verilerine bakma olanağı veriyor. 11 yıl arayla Türkiye temsili iki örneklem kesiti ile elde edilen bu veriler yeterince uzun dönemli bir resim vermiyor. Kısa bir özet olarak bu iki çalışma verileri yaş grupları ve kuşaklar açısından dindarlaşma ya da dinden uzaklaşma olarak nitelenebilecek bir değişim göstermemektedir. 2008'de olduğu gibi 2019'da da Türkiye'de din temelli dünya görüşü ve dinî pratikler yaygın ve baskındır. Farklı değişkenler temelindeki değerlendirmelerde değişim sınırlı kalmakta genel resmin muhafazakâr görüntüsü değişmemektedir". Bkz. https://yetkinreport.com/2020/10/03/genc-nesiller-dinden-uzaklasiyorlar-mi/, erişim 1.07.2021. Ertit ise henüz yayımlanmamış bir araştırmasında şu sonuçların ortaya çıktığını söylüyor: "Size 4.750 kişi ile gerçekleşen henüz yayımlanmamış kendi çalışmamın sonuçlarından bahsedeyim. Şüphe duymadan tanrıya inandığını belirtenlerin oranı % 83. Ateist, agnostik, şüpheci inançlılar ve bu konu ile ilgili bir karara henüz varamamış olanların oranı ise % 17. Yani % 99'u Müslüman olan ülke ifadesi sanki artık Türkiye için çok uygun bir ifade olmayabilir". https://daktilo1984.com/roportajlar/volkan-ertit-%99u-musluman-olan-ulke-ifadesi-sanki-artik-turkiye-icin-cok-uygun-bir-ifade-olmayabilir/, erişim 1.07.2021.

19 Bkz. Akşit vd., 2012, s. 491-516.

20 Mustafa Öztürk, "Deizmin Ayak Sesleri", *Karar*, 15 Nisan 2017 https://www2.karar.com/yazarlar/mustafa-ozturk/deizmin-ayak-sesleri-3777, erişim 20.07.2020.

ler,[21] Doç. Dr. Ömer Miraç Yaman ile yaptığı söyleşiyi: "Din Yorgunu Gençler" başlığıyla aktardı ve Yaman'ın sözlerine referansla önceki kuşağın İslâmcı ebeveynlerinin çocuklarına aşırı din yüklemesi yaptıkları için çocukların bu gündemden yorulduklarını ve bu dinî yüklemenin artık bu kuşakta pek de fazla bir karşılık bulmadığını üzülerek ifade etti. 18 Mart 2018 tarihinde Enderun Özgün Eğitimciler Derneği'nin düzenlediği "Eğitime Adanmış Hayatlar" başlıklı programda konuşan Prof. Dr. İhsan Fazlıoğlu'nun gözlemleri ve tanıklıkları[22] ise tartışmanın fitilini iyice ateşledi. Fazlıoğlu şunları söylüyordu:

> Okuduğum imam hatip okulundan bir heyet gelerek benimle fikir alışverişinde bulunmak istediklerini söylediler. "Deizm yayılıyor, bu çocuklara ne anlatalım, ne yapalım?" diye sordular. Dedim ki, "konuşmayı bırakın, yapın artık. Devamlı konuşuyoruz. Terbiye temsil ister. Örnek olacaksınız". Dinî temsil makamındaki insanların bu durumu sürdüğü müddetçe 10 yıl sonra neslimiz bizimle kavga edecek. Bu dinin bir faydası olsa babama anneme olurdu diyecekler. 15 Temmuz'dan bu yana benim odama 17 tane başörtülü deist bile değil tanrı tanımaz öğrenci gelip benimle bu konuları konuştular. Başörtülü öyle geleneksel de değil bildiğin başörtülü. Aileleri de örtülü aile. Ortak neden sahnede dini temsil ettiğini söyleyen insanların eylemlerinin sonucudur. Mesele bu kadar ciddidir. Bu sonuçlarla yüzleşmezsek 30 yıl sonra çok farklı şeyler konuşuyor oluruz.

Fazlıoğlu'nun konuşmasının özellikle İslâmi çevrelerde büyük bir yankı uyandırmasında ve bu denli etkili olmasında uzunca bir süredir bu kesim içinde benzeri gözlemlerin yapılıyor olmasının etkisi olduğu anlaşıldı. Nitekim Fazlıoğlu'nun konuşmasının hemen ardından 2 Nisan 2018'de *Gerçek Hayat*

---

21 https://www.yenisafak.com/yazarlar/aysebohurler/din-yorgunu-gencler-2040378, erişim 20.07.2020. Ayşe Böhürler, "Din Yorgunu Gençler", *Yeni Şafak*, 30 Eylül 2017, erişim 20.07.2020.

22 İlgili haber için bkz. http://www.islamianaliz.com/h/64015/fazlioglu-deizm-ne-basortululer-arasinda-ateizm-yayiliyor-tablo-bu-kadar-ciddi, erişim 20.07.2020.

dergisinde: "Anne Ben Deist Oldum"[23] başlıklı bir dosya yayımlandı ve muhafazakâr ve dindar ailelerin çocuklarının deizme kaymasına ilişkin başka tanıklıklara da yer verildi. Hemen ardından 3 Nisan 2018'de Konya İl Milli Eğitim Müdürlüğü'nün, İKDAM Eğitim Derneği ve Uluslararası Öncü Eğitimciler Derneği ile ortaklaşa düzenlediği "Gençlik ve İnanç" konulu çalıştayda öğrencilerle ilgili ilginç bulgular aktarıldı. Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi ve İHL Meslek Dersi öğretmenlerinden oluşan 50 öğretmenin katıldığı çalıştayın sonuç bildirgesinde başka birçok tespitin yanı sıra İmam Hatip öğrencisi gençlerin deizme olan ilgisi şu sözlerle dile getirildi:

> İtikadî anlamda sorunları olan gençlerde özellikle "deizm" yani Allah'ın hayata müdahalesini reddetmek inancı ön plana çıkmakta, ateizm bu bağlamda daha geride kalmaktadır.[24]

Ertesi gün meseleyi *Karar* gazetesindeki köşesine "vicdanları sızlatan yürekleri dağlayan bir haber" olarak taşıyan Elif Çakır[25] adeta feryat etti:

> Söyleyin bakalım, bu gençlerin deizme yönelmekten başka bir seçenek bırakıldı mı? Her şey gözümüzün önünde yaşanıyor, gerçekleşiyor. "Dindar gençlik istiyoruz" diyen dindar iktidar yetkililerimiz, imam hatip açacağına, her sokağa cami açacağına, toplumsal yozlaşmanın önüne geçebilseydi, dindar siyasetçilerin akaidi zorlayacak açıklamalarına kısıtlama getirseydi, televizyonlara reyting getiren ağlak hocalar yerine nitelikli din adamlarını çıkartmış olsaydı, din bu kadar siyasete alet edilmeseydi... Böylesi yürek yakan bir tabloyla karşı karşıya gelir miydik? Dindar gençlik isterken, karşımızda deist gençlik bulur muyduk?

---

23 Emeti Saruhan, "Anne Ben Deist Oldum", *Gerçek Hayat*, 2 Nisan 2018. http://www.gercekhayat.com.tr/dosya/anne-ben-deist-oldum/, erişim 20.07.2020.

24 İlgili Haber için bkz. "Gençler Deizme Kayıyor", *Milliyet*, 3 Nisan 2018. https://www.milliyet.com.tr/gundem/gencler-deizme-kayiyor-2639815, erişim 20.07.2020.

25 Elif Çakır, "Dindar Gençlik İsterken", *Karar*, 4 Nisan 2018. https://www2.karar.com/yazarlar/elif-cakir/dindar-genclik-isterken-6626, erişim 20.07.2020.

Bu yazıdan dört gün sonra *Yeni Şafak*'ta Yusuf Kaplan,[26] "Türkiye'de genelde İslâmî kesimlerde, üstelik de bütün kuşaklarda, ama özellikle genç kuşakta bir deizm dalgasının; seküler kesimlerin çocuklarının arasındaysa, ateizmin hızla ve dalga dalga yayıldığını" söyleyerek tartışmaya katıldı ve bu yayılmanın nedenlerini şöyle açıkladı:

> Deizmin, zamanla ateizmin, dolayısıyla nihilizmin Türkiye'de daha hızlı yayılmasının bu ülkeye özgü nedenleri de var: Pozitivist ezberci, sığ eğitim sistemi; yabancılaştırıcı kültür dünyası, mankurtlaştırıcı ve yozlaştırıcı medya rejimi, özellikle genç kuşağın nihilizmin, dolayısıyla deizmin ve ateizmin eşiğine sürüklenmesinde çok belirleyici roller oynuyor...
>
> Bunlarla hem ilintili hem de ilintisiz bir başka neden de, Türkiye'de genelde bütün eğitim kurumlarının özelde ise İslâmî eğitim kurumlarının ve cemaatlerin çağı iyi tanıyabilecek, çağla yüzleşebilecek, genç kuşağın sorularına ikna edici cevaplar verebilecek nitelikten, çaptan ve derinlikten yoksun olması.
>
> Bunun yanı sıra da yine İslâmî eğitim kurumlarının (medreseler, ilâhiyatlar vesaire) ve cemaatlerin genç kuşaklara İslâm itikadı, fıkhı, tasavvufu, ahlâkı, düşüncesi, sanatı eğitimi ve derinlikli, kuşatıcı medeniyetler, düşünce, siyaset, bilim, kültür, sanat tarihi birikimi verebilecek düzeyde, yetkinlikte olmamaları.

10 Nisan 2018'de Meclis'teki grup toplantısında konuyu ele alan Devlet Bahçeli, Konya'daki Çalıştay'ın sonuç bildirgesini şiddetli bir biçimde eleştirdi: "Türk gençliğinin deizme kaydığı" saptamasını "densiz bir uydurma" olarak nitelendirdi, saptamanın "ahlâksız bir komplo" olduğunu belirterek şunları söyledi:

---

26 Yusuf Kaplan, "İki Büyük Tehlike Deizm ve Ateizm Dalgası", *Yeni Şafak*, 8 Nisan 2018. https://www.yenisafak.com/yazarlar/yusufkaplan/iki-buyuk-tehlike-deizm-ve-ateizm-dalgasi-2045168, erişim 20.07.2020. Kaplan iki yıl sonra *Yeni Şafak*'ta bu konuyla ilgili bir yazı daha yayımladı. İki yıl önceki kehanetinin gerçekleşmekte olduğunu; artık muhafazakâr ailelerin çocuklarının deizm bir yana ateizme doğru da yol aldıklarını söyledi: "Gelinen noktada İslâmî kesimler güle oynaya sekülerleşiyor, İslâmî duyarlıklarını yitiriyor, hatta İslâmî kesimlerin çocukları deizme, ateizme doğru kayıyor..." Yusuf Kaplan, "Türkiye'nin İstikbal ve İstiklal Mücadelesi Tehlikede", *Yeni Şafak*, 20 Temmuz 2020.

> Yani Allah'a inanan, ama dine inanmayan bir gençlik doğuyormuş. Bu neticeye nasıl ulaşıldı, hangi delil ve tespitlerle böylesi bir kanaat uyandı, bize göre belirsizdir. İmam Hatipli kardeşlerimizin de bu kategoriye alınması oldukça düşündürücü, oldukça sarsıcıdır. Şunu özellikle ifade etmeliyim ki; Türk gençliği inançlıdır, ahlâklıdır, imanlıdır, dinine, diyanetine, geleneksel değerlerine, kültürel emanetlerine bağlı ve sadıktır. Türk gençliğinin deizme kaydığını söylemek densiz bir uydurmadır. Yüz binlerce Ülkü Ocaklı evladım bu tezi çürüten bir asalete, duruşa ve inanca şuurla sahiptir. Türk gençliğinin itham edilmesi, töhmet altında bırakılması ayıplı ve ahlâksız bir komplodur. Türk gençliğine ateizmin bir önceki istasyonu olan deizm karası çalanlar, yüzleri varsa utansınlar, onurları kaldıysa nedamet getirsinler. Yüksek ülküler, yüksek dağlara benzer, alışık olmayanları ürkütür. Türk gençliği yüksek ülkülere tırmanmayı göze alan, eften püften tezviratları ayağının altına alan inanç ve iman erleridir. Onlar gelecektir, gelecek onların iradelerine emanettir. Deizmle uğraşanlar, önce haram yiyenlere baksınlar. Sahte fetva makamlarıyla uğraşsınlar.[27]

Bu gelişmelerin hiç şüphesiz en ilginci ve çarpıcısı ise Erdoğan'ın kameralar önünde Milli Eğitim Bakanı İsmet Yılmaz'ı azarlaması[28] oldu. Mustafa Akyol'dan dinleyelim:

> 10 Nisan 2018 tarihindeki meclisteki haftalık konuşması sırasında, Türkiye'nin kudretli Cumhurbaşkanı Tayyip Erdoğan'ın Milli Eğitim Bakanı İsmet Yılmaz ile (kısık mikrofonla) yaptığı kısa bir konuşma yanlışlıkla televizyonda yayınlandı. İlginç bir sahneydi: Konuşmasının ortasında Erdoğan, Bakan Yılmaz'ı podyuma davet etti ve ona politik müttefiki Devlet Bahçeli'nin birkaç saat önce başka bir konuşmada bahsettiği "deizm raporu"nu sordu. Bakan bu raporun bulgularını

27 İlgili haber için bkz. Bianet 10 Nisan 2018. http://bianet.org/bianet/siyaset/195994-bahceli-turk-gencligine-deizm-karasi-calanlar-nedamet-getirsin, erişim 20.07.2020.

28 İlgili haber için bkz. https://www.bbc.com/turkce/haberler-turkiye-43832877, erişim 22.07.2020.

saygıyla cumhurbaşkanına anlatmaya çalıştığında Erdoğan'ın "Hayır, böyle bir şey olamaz," dediği duyuldu.[29]

12 Nisan 2018'de TRT Haber canlı yayınında konuşan Diyanet İşleri Başkanı Erbaş ise durumdan gerekli vazifeyi çıkarmış olacak ki deizmi "sapık ve batıl bir felsefi düşünce" olarak tanımlayarak meseleye bulunduğu konuma yakışmayacak bir yerden dâhil oldu:

> "Şu anda Türkiye'de konuşulduğu kadarıyla bu konunun çok abartıldığını düşünüyorum. Milletin, gençlerin, insanların anlamını bilmediği bazı konuları allayıp pullayarak, batılın propagandasını yaparak belki de bir alan açmaya çalışan plan diye düşünüyorum bunu. Deizm, Peygamberi inkâr etmektir. Hangi Müslüman Peygamberi inkâr eder de Müslüman kalabilir? Yani siz bir Müslüman gence, 'Peygamberi inkâr eden bir düşünceyi niye kabul ediyorsunuz?' dediğinizde 'Böyle miymiş, deizmin anlamı bu muymuş?' diyeceğini görürsünüz. Onun için açık konuşsunlar. Deizmin ne olduğunu milletimize anlatsınlar" diye konuştu.
>
> Deizmin temelinin "Peygamberimizi inkâr eden düşünce" olduğunu belirten Başkan Erbaş, "Biz, Peygamberimiz için canını ortaya koyan çocuklarız. Böyle bir şey olabilir mi? Biz her gün Ayet-el Kürsi'yi okuyan bir milletiz. Ayet-el Kürsi deizmi kökten reddeden bir anlayışı ortaya koyuyor" yorumunda bulundu.
>
> Başkan Erbaş şöyle konuştu: "Bizim milletimizin hiçbir ferdi böyle sapık, batıl bir anlayışa asla prim vermez. Milletimize, gençlerimize kimse iftira atmasın. Benim bu tanımımdan sonra hiçbir gencimizin ve insanımızın sapık ve batıl felsefi bir düşüncenin peşinden gidecek kadar buna itibar edeceğini zannetmiyorum."[30]

---

29 Mustafa Akyol, "İslâmcılar İslâm'ı Nasıl Tahrip Etti", 20 Haziran 2020, münferit.net https://www.munferit.net/2020/06/islamclar-islam-nasl-tahrip-ediyor.html, erişim 20.07.2020.

30 İlgili haber için bkz. https://diyanet.gov.tr/tr-TR/Content/PrintDetail/11462, erişim 20.07.2020. 22 Agustos 2018 tarihinde *Hürriyet* gazetesinde "Diyanet Deizme Savaş Açtı" başlığıyla verilen haberde ise Din İşleri Yüksek Kuru-

Diyanet İşleri Başkanı'nın konuşmasından iki gün sonra tartışmaya katılan Soyalan[31] ise gençlerin deizme yöneldiğini doğrulayarak "suçu" devleti ve milletiyle İslâmcı camianın bütününe teşmil etti.

> Gençler "deizm"e yöneliyorsa, devlet kurumlarıyla, cemaatleriyle, akademisyenleriyle, din adamlarıyla, kanaat önderleriyle, sanatçıları, yazarları çizerleri, işadamı, siyasetçisi, yöneticisi ile hepimiz hep birlikte deizm yollarını biz açıyoruz onlara. Gençler, bizim gizliden gizliye yaptıklarımızı, üstü örtük bir şekilde yaşadıklarımızı, alenen konuşuyorlar, göstere göstere yaşıyorlar, hepsi bu.

Bütün bu gelişmelerin son ve en çarpıcı halkası ise İslâmi çevrelerde iyi bilinen Talha Hakan Alp adlı bir ilahiyatçının sosyal medya üzerinden attığı mesajlar oldu. Hidayet Şefkatli Tuksal'ın[32] tabiri ile muhafazakâr camiayı 8 şiddetinde bir depremle sallayan twitlerin içeriği şöyle:

> Zorunlu açıklama! Epeydir açıklamak istediğim ama başta arkadaşlarımın uyarıları ve başka nedenlerle açıklayamadığım şahsımla ilgili bir gerçeği artık açıklamalıyım. Hayli zamandır inancımla ilgili kuşkularım var. Sebep ve detaylarına girmeyeceğim. Sorgulama ve arayıştayım. Gerek yakın çevrem gerek

---

lu Başkanı Ekrem Keleş'in Başkanlık'ın bu konuda yapacağı çalışmalarla ilgili bir yol haritası hazırlamaya başladığı duyuruldu. İlgili haber için bkz. https://www.hurriyet.com.tr/gundem/diyanet-deizme-savas-acti-40964168, erişim 22.07.2020.

31 M. Y. Soyalan "Gençlere Deizmin Yolunu Biz Açıyoruz", *Karar*, 14. Nisan 2018. https://www2.karar.com/gorusler/mehmet-yasar-soyalan-yazdi-genclere-deizmin-yolunu-biz-aciyoruz-818755, erişim 22.07.2020.

32 "Modernistlerin, tarihselcilerin, başörtüsü takmaktan vazgeçen kadınların yarattığı sarsıntıların hiçbiri bu kadar güçlü değildi kanımca. Çünkü kendisi camiada ehlisünnet konusunda titiz bir hoca olarak tanınıyor ve son zamanlara kadar Ehli Sünnetin sivil kalesi olarak kabul edilebilecek kurumlarda ders vermiş, bu akımın temsilciliğini yapmış bir kişi" Tuksal'ın 3 Nisan 2021'de Serbestiyet'te yazdığı yazının tamamı için bkz. https://serbestiyet.com/featured/muhafazakâr-camiada-deprem-55764/, erişim 1 Temmuz 2021. Ayşe Çavdar'ın 5 Nisan 2021 tarihinde Gazeteduvar'da bu konu hakkındaki özgün değerlendirmesi için bkz. https://www.gazeteduvar.com.tr/ayrilan-yollar-10-uzerinden-67-makale-1518187, erişim 01.07.2021.

burada beni yakından takip edenler yaşadığım değişimin farkındadırlar. Değişimin boyutları hakkında fikir vermek için belirtmeliyim: Tanrı'ya inanıyorum ama onu tanımlayabilecek, hakkında O şöyledir, böyledir diyecek hiçbir kesin inanç ve fikrim yok. Din ve peygamber inancı hakkında da sorgulamalarım sürüyor. Oturtamadığım birçok şey var ama burada bunları konuşursam tartışmaya yol açar, ne burada ne şimdi bunu yapmak istemiyorum. İnancımdaki değişime paralel olarak gerek dünya görüşümde gerek yaşam tarzımda da gözle görünür biçimde değişim yaşadım. Sadece inanç değil, başından beri inanç üzerine temellendirdiğim ahlâk anlayışımı da sorguluyorum. Şimdi bunları burada açıklamamın sebebine geliyorum. Bana hoca gözüyle bakan arkadaşlar bunu bilirlerse onlar için de benim için de en doğrusu olur. Bunu yakın çevremde ifade ediyorum, buradan da ifade edeyim: ben hoca değilim, kendi çapında da olsa dinî bir kanaat önderi de değilim. Gerçek şifadır.

Elbette bu tartışma İslâmi camia ile sınırlı kalmadı, konuyla ilgilenen birçok gazeteci, akademisyen ve yazar[33] meseleyi

33 Konuyla ilgili bazı yorumcuların görüşleri için aşağıdaki linklere bakılabilir:
Ruşen Çakır 2018 http://rusencakir.com/Ne-deizmi-kardesim/6706, erişim 27.04.2020;
Ruşen Çakır 2020 https://medyascope.tv/2020/05/06/rusen-cakir-devletin-dayattigi-disinda-bir-islam-anlayisi-arayan-deizm-hatta-ateizme-yonelenler-gorunen-ve-sanilanin-cok-otesinde/, erişim 20.07.2020;
İsmail Kara'nın, Ruşen Çakır'a verdiği röportajda "problemin sunuluş biçimi kadar yaygın olmadığına ilişkin" görüşleri için bkz. http://iktibasdergisi.com/2020/04/19/kara-problemin-sunulus-bicimi-kadar-hadisenin-ciddi-ve-yaygin-oldugunu-dusunmuyorum/, erişim 20.07.2020. Mücahit Bilici'nin Ruşen Çakır'a konuyla ilgili 9 Nisan 2018'de verdiği röportaj için bkz. https://medyascope.tv/2018/04/09/mucahit-bilici-ile-soylesi-islam-islamcilik-ve-gencler/, erişim 20.07.2020; Anti-kapitalist Müslümanlardan İhsan Eliaçık'ın düşünceleri için bkz. https://www.adilmedya.com/gencler-neden-deist-ve-ateist-oluyor/, erişim 20.07.2020.
Mustafa Akyol'un tartışmaları daha genel bir çerçevede "İslâmcılar İslâm'ı Nasıl Tahrip Ediyor" başlığı altında değerlendirdiği makalesi için bkz. https://www.munferit.net/2020/06/islamclar-islam-nasl-tahrip-ediyor.html, erişim 20.07.2020; *Haksöz* dergisinden Hülya Şekerci'nin tartışmaya ilişkin yaklaşımı için bkz. https://www.haksozhaber.net/deizm-allahi-layikiyla-takdir-edememek-120876h.htm, erişim 20.07.2020. Ümit Kıvanç'ın ise meseleyi din yorgunluğunun ötesinde ele aldığı ve İslâmcıların "gençlere ve ken-

farklı boyutlarıyla ele aldı. Ancak, yazarların şahsi görüş ya da gözlemleri çerçevesinde yaptıkları açıklamalar dışında bugüne kadar bu iddiaları destekleyecek herhangi bir bilimsel, ampirik çalışma yapılmadı. Dolayısıyla bu tartışmaların altı henüz doldurulamamıştır. Ancak, spiritüel arayışlara odaklanan bu çalışmayı ateizm ve deizmi de kapsayacak şekilde la-dinîlik (*nonreligion*) ya da la-dinî inançlar kapsamında değerlendirirsek bu tür inanç ve pratiklerin Türkiye'de genel olarak artmaya ve yaygınlaşmaya başladığını rahatlıkla söyleyebiliriz.

Bir sonraki bölümde ayrıntılı tartışacağımız üzere Batı'daki literatür, spiritüel pratiklerin ve kimlik oluşumlarının somut gündemleri olan geniş kolektif grupların ötesinde daha soyut ve bireysel bağlamlarda gerçekleştiğine dikkat çekiyor (Sutcliffe, 1997; Heelas ve Woodhead, 2005; Flanagan ve Jupp, 2007). Genelde küçük grup ölçeğinde cereyan eden spiritüel faaliyetlerin Türkiye'deki seyri konusunda alan çalışmasına dayalı sosyolojik araştırmalar ise oldukça az. Ayrıca, sahada inanılmaz bir çeşitlilik olsa da bazı dernek, vakıf ve yayınevleri dışında Türkiye'de spiritüel arayışlara dönük resmî ve merkezî herhangi bir kurum ya da oluşum bulunmuyor. Bu nedenle tüm bu çeşitliliği tek bir araştırmayla kavrayamayacağımızı fark ettik ve meseleyi çapraz keserek herkese bir yerinden değecek bir çerçeveden bakabilmek için odağımızı spiritüel topluluklardan spiritüel bireylere kaydırmaya karar verdik. Bireysel spiritüelliği anlayabilmek ve analiz edebilmek için de temel kıstas olarak "en az üç yıldır spiritüel etkinlikler içinde olmayı" belirledik. Yani bu konuyla görece uzunca bir süredir ve ciddi olarak ilgilenen kişilere odaklanmak istedik. Buradan hareketle de öncelikle bu alanı tanımak ve anlamak amacıyla nitel yöntemlerin

dilerine yaptığı esas kötülüğün onları akıl-mantıktan, herkes için geçerli hakikat duygusundan, kavramından uzaklaştırmak" olduğunu iddia ettiği yazısı için bkz. http://riyatabirleri.blogspot.com/2017/09/din-yorgunlugu-degil-baska-sey.html, erişim 20.07.2020. Meseleyi, "büyük bir fiyasko ve tam bir çöküş" olarak değerlendiren Mehmet Hayri Kırbaşoğlu ile 19 Mayıs 2021'de *Deutsche Welle*'de yapılan röpörtaj için bkz. https://www.dw.com/tr/t%C3%BCrkiyede-b%C3%BCy%C3%BCk-bir-fiyasko-tam-bir-%C3%A7%C3%B6k%C3%BC%C5%9F-ya%C5%9Fan%C4%B1yor/a- 57585243, erişim 01.07.2021.

ağırlıklı olduğu ama nicel verilerden de yararlanan üç aşamalı bir araştırma tasarımı yaptık. Yeni bir araştırma alanına, ancak bu şekilde aşağıdan yukarıya doğru bir yaklaşımla (Carette ve King, 2004) nüfuz edebileceğimizi düşündük.

İlk aşamada farklı spiritüel ortamları ziyaret ettik ve buralarda katılımcı gözlemler[34] yaptık. Ziyaretlere ve gözlemlere proje başlamadan önce 2014 yılı yazından itibaren TÜMATA'nın (Türk Musikisini Araştırma ve Tanıtma Grubu) Yalova'nın Termal İlçesi'nin Gökçedere Köyü'nde bir dergâhta düzenlediği önce 29 sonra 99 gün süren ve tüm dünyadan ziyaretçi kabul eden sema etkinliklerine katılarak başladık. Ardından İstanbul'da önce Cerrahi Cemaati'nin İstanbul Karagümrük'teki dergâhında yapılan zikirlere, ardından da Rufai Cemaati'nin bir kolunun İstanbul Erenköy'deki zikirli ve meşkli toplantılarına katılarak devam ettik. Bu arada Şeb-i Arus dönemlerinde Konya'ya giderek çeşitli Mevlevi grupların ayinlerine de katıldık ve orada başka gruplarla da tanıştık. Bunun yanı sıra Bodrum, Kazdağları, Fethiye ve İzmir'in kırsal ve dağlık bölgelerinde kurulmuş bazı kamplardaki yoga ve meditasyon etkinliklerine de dahil olduk. Böylece hem şaman ayinleri düzenleyen, yoga, meditasyon gibi spiritüel etkinliklerde bulunan hem de aynı zamanda çeşitli sufi gruplar içerisinde yer alan kişilerin yaşam alanlarını yakından gözleme imkânı bulduk. Katılımcı gözlemler proje boyunca devam etti.

İkinci aşamada spiritüel arayışların yoğunlaştığı İstanbul, Ankara, İzmir, Muğla, Çanakkale ve Konya'da kartopu tekniği kullanarak derinlemesine görüşmeler[35] yaptık. Başta kadın ve erkek sayıları eşit ve her ilden 12 görüşme olmak üzere toplamda 72 görüşme yapmayı planlamıştık; ama çeşitli nedenlerle fazladan görüşmeler yaptık ve sayı 84'e ulaştı.

> Bu mülakatlarda katılımcılara kendi hayat hikâyelerinden ve spiritüel meselelere nasıl ilgi duyduklarından (katılım motivasyonu) başlayarak bir dizi soru sorduk. Bu sorular dini ve

34 Gözlemlerle ilgili raporlar için bkz. EK 1, EK 2, EK 3, EK 4.

35 Görüşülen kişilerin listesi için bkz. EK 5.

> tasavvufu da kapsayacak biçimde genel olarak katılımcıların inanç ve pratiklerini, toplumsal cinsiyetle ilgili meseleleri, şifacılık, alternatif tıp ve sağlık söylemlerini, spiritüelliğin doğa, ekoloji, siyaset ve ekonomi ile ilişkisini içeriyordu. Ortalaması iki saat olmakla birlikte bazı mülakatlar çok daha uzun sürdü. Bazı kişilerle birden çok kez buluştuk. Bu şekilde dokuz saati geçen görüşmelerimiz de oldu (Cengiz ve Gür, 2021: 69).

Görüşmeleri katılımcılarımızın rızasını alarak cep telefonlarının ses kayıt uygulamasına kaydettik. Kayıt istemeyenlerle yapılan görüşmeleri kaydetmedik, not aldık. Ardından bu kayıtlar bursiyerlerimiz tarafından çözüldü, Atlas Ti. adlı bir nitel analiz programına girildi ve hazırladığımız kod listesi çerçevesinde araştırmacılar ve bursiyerlerce kodlandı. Metin içinde katılımcılardan verilen alıntılardaki "G" harfi görüşmeyi yapan kişiyi, "K" harfi de katılımcıyı ifade etmektedir.

Araştırmanın son aşamasında ise elimizde spiritüel inançlara sahip insanlara dönük bir araştırma evreni bulunmadığı için *Survey Monkey* programı üzerinden 528 kişiye ulaşan çevrimiçi bir anket yaparak araştırma bulgularını nicel verilerle desteklemeye çalıştık.

Bu noktada hem araştırmanın kuramsal perspektifi hem de yazarların üslubu hakkında biraz bilgi vermek ve açıklama yapmak şart. Elinizdeki kitabın dili birinci çoğul şahıs üzerine kurulu; çünkü bu metin bir ekip çalışmasının sonucu. Araştırma, birçok insanın katkısı ile gerçekleşti ve yazarlar tarafından ortaklaşa yazıldı. Bu ortaklık aynı zamanda farklı kuramsal perspektifler arasında bir alışverişle de kuruldu. Gadamer'in (2009: 56-62) tabiriyle söylersek burada bir tür "ufukların kaynaşması" durumu söz konusu oldu. Örneğin yazarlardan biri metafizik düşüncelere mesafeli olduğu için meseleye dışarıdan, uzaktan, daha tarihsel ve materyalist bir perspektiften bakmayı tercih ederken; diğeri, söylenenlerden heyecan duyan, anlatılanlara inanmaya ve hak vermeye dönük daha anlamacı ve yorumsamacı bir açıdan yaklaştı. Bir diğer yazar ise yıllardır bu konuyla profesyonel olarak da uğraştığı; alanı, insanları, grupları da-

ha yakından tanıdığı, bir anlamda içeriden biri olduğu için hem daha olgun etnografik bir yaklaşımı hem de spiritüelliği ölçmeye dönük daha yalın ampirik bir anlayışı benimsedi. Dolayısıyla bu araştırma meseleyi kapitalistleşme, sekülerleşme, modernleşme, neo-liberalleşme, orta sınıflaşma, profesyonelleşme gibi tarihsel, sınıfsal ve maddi boyutlarıyla tartışmanın yanı sıra; daha önceki bir çalışmamızda[36] belirttiğimiz gibi görüştüğümüz insanların inanç ve pratiklerinin kendileri için ne anlama geldiğine ilişkin "Dilthey, Schutz, Weber, Geertz çizgisinde ilerleyen anlamacı ve yorumsamacı bir yöntemsel yaklaşımı"[37] ve topladığımız verileri nicel olarak betimlemeye çalışan ampirik bir perspektifi aynı anda kullanmaya ve birleştirmeye çalıştı. Bunda ne kadar başarılı olabildiğimizi elbette okurlar takdir edecektir.

İlerleyen bölümlerde önce spiritüel arayışlarla ilgili uluslararası literatürdeki temel kavramsal ve olgusal tartışmalara yer vereceğiz. Ardından Türkiye'deki spiritüel arayış dinamiklerini Osmanlı İmparatorluğu'nun son dönemlerinden başlayarak makro ve mikro faktörler etrafında ele alacağız. Bulgularımızı spiritüellikle yakından ilgisi olduğunu düşündüğümüz çeşitli başlıklar altında ayrı ayrı tartıştıktan sonra, genel bir değerlendirmeyle çalışmayı sonlandıracağız. Öyleyse literatürle başlayalım.

36 Bkz. Cengiz ve Gür, 2021: 69-70.

37 Geertz, "yoğun betimleme" olarak adlandırdığı bu yaklaşımı şu şekilde özetliyor: "belirli toplumsal eylemlerin ait olduğu aktörler açısından sahip oldukları anlamı ortaya koymak ile yapabildiğimiz kadar açık bir biçimde bu yolla elde edilen bilginin içinde bulunabileceği toplum hakkında, ve bunun da ötesinde, bu türden toplumsal yaşantı hakkında neler gösterdiğini belirtmek" (Geertz, 2010: 43-44).

Yiğit Özgür, *Karikatürler 4*, İstanbul: Nemesis Kitap, 2020, s. 76.

SPİRİTÜEL ARAYIŞLARLA İLGİLİ TEMEL KAVRAMSAL VE OLGUSAL TARTIŞMALAR

19. yüzyılın etkili filozofları ve sosyologlarının çoğu, bilimin ve rasyonelleşmenin etkisinin artmasıyla, dünyanın büyüsünün bozulduğunu, ilerleyen yıllarda dinin giderek etkisini yitireceğini ve dünyaya bilimsel düşüncenin egemen olacağını varsaymışlardı. Oysa "bugün dünyanın dört bir yanında yükselen dinî hareketler, ayrıca araştırmacıların ve gazetecilerin bu hareketler üzerine yaptığı yığınla izahat, modern dünyada dinin hiçbir şekilde ortadan kaybolmadığını açıkça göstermektedir... Bugün eğer üzerinde anlaşılan bir konu varsa o da dinî olandan seküler olana doğru düz bir hatta ilerlendiği şeklindeki anlatının artık kabul edilemeyeceğidir" (Asad, 2007: 11). Barker'ın da belirttiği gibi modern toplumun Durkheim, Weber ve Wilson gibi din sosyologları tarafından sık sık vurgulanan bir özelliği örgütlü (*organized*) dinin toplumsal kurumlar üzerinde bir zamanlar sahip olduğu hâkimiyete artık sahip olmamasıydı (1999: 18-19). Bununla birlikte sekülerleşme teorisi aslında bundan çok daha fazlasını iddia etmiş; modernitenin –hem örgütsel hem de bireysel seviyelerde (Davie, 2007: 56-59)– kaçınılmaz bir şekilde dinin zayıflamasına yol açacağını öne sürmüştür (Berger, 2014: 16). Nitekim günümüzde süreci bu şekilde okumaya devam eden Bruce gibi kimi araştırmacılar ha-

len bu teoriyi desteklemektedirler (Davie, 2007: 56-59) ve bu konudaki tartışma da bütün hızıyla devam etmektedir.

Öte yandan, her ne kadar bu tür bilimselci, ilerlemeci ve pozitivist düşüncelere dönük eleştiriler 20. yüzyılın başında Viyana Çevresi tarafından başlatılmış; Moritz Schlick'in öncülüğünde mantıksal pozitivizm etrafında yapılan tartışmalarla zenginleşmiş ve daha sonra Horkheimer, Kuhn ve Feyerabend gibi düşünürlerce[1] ileri bir noktaya taşınmış olsa da, pozitivizmin kaba ve mutlakçı yorumlarının sosyoloji alanındaki hegemonyası 20. yüzyılın son çeyreğine dek devam etti. Amerika Birleşik Devletleri'nde genel olarak davranış bilimleri olarak adlandırılan ve psikoloji, işletme ya da ana akım siyaset bilimi gibi bazı disiplinlerde bu düşünce hâlâ etkisini koruyor. Hatta bugün dünyada ana akım sosyoloji bölümlerinin çoğunluğunun hâlâ pozitivizmin egemenliğinde olduğu rahatlıkla söylenebilir. Bununla birlikte, genel olarak sosyal bilim dünyasında pozitivizmin egemenliği devam etse de hegemonyasının, ikna kabiliyetinin sona erdiği görülüyor. Elbette bu durum pozitivizme koşut olarak ortaya çıkan modernleşme kuramları ve onlara eşlik eden sekülerleşme tezleri için de geçerli. Her ne kadar, sosyolojinin kurucu figürlerinin tespit ettiği gibi Batı dünyasında din kamusal alandan özel alana doğru çekilip kısmen zayıflamış olsa da, özellikle 19. yüzyılın aydınlanmacı filozoflarının çoğunun beklentilerinin aksine ortadan kaybolmadı; fakat başka biçimlerde yeniden ortaya çıktı. Aydınlanmanın son filozofu sayılan Habermas bile son çalışmalarında (Habermas, 2005; 2006; 2011; 2013) dini kamusal tartışmaya katmanın yol ve yordamları üzerine yeniden düşünmek zorunda kaldı.

Bunda Batı dünyasında refah kapitalizminin sona ermesini takiben ortaya çıkan ekonomik ve sosyal krizlerin ve bunlara bir çözüm olarak öne sürülen neo-liberal politikaların da büyük rolü oldu. Zira neo-liberalizm, mutlak bireyciliğin ve piyasa özgürlüğünün önünü açarken vatandaşlık[2] bağının sosyal, siyasi ve ekonomik boyutları üzerinde ciddi bir tahribat oluştur-

1 İlgili tartışmalar için bkz. Kuhn, 2012; Packer, 2017; Feyerabend, 1993.

2 Marshall, 1959.

du. Bu tahribatın yarattığı boşluğu ise siyasal topluluk yerine, aile ve din üzerinden doldurmaya çalıştı. Neo-liberal programların birçoğu bütün dünyada dine, geleneğe ve dindarlığın artmasına dönük çeşitli siyasi hamleler, politikalar, stratejiler uyguladı. Buna bağlı olarak Soğuk Savaş döneminde, Polonya[3] gibi eski Sovyet Cumhuriyetleri'ndeki rejimlerin çökertilmesine dönük siyasi hamlelerin bir kısmı buralardaki dinî yapıların canlandırılmasına yardımcı olmayı da hedefliyordu. Neo-liberal programlar, Sovyet Bölgesi'nde baskı altında olan dini, sistemi yıkmak ve bu bölgeleri kapitalizme açmak için bir müttefik olarak görüyordu. Bütün bir Soğuk Savaş dönemi boyunca sadece Sovyet Bloku'nda değil İspanya, İtalya, Yunanistan, Türkiye gibi kapitalist bloka dâhil diğer çevre ülkelerde de din, anti-komünist faaliyetlerin en büyük destekçisi rolündeydi. Fethullah Gülen'in siyasi faaliyetlerine Komünizmle Mücadele Derneklerı'nde başlaması; devletten hem bu dönemde hem de sonrasında (post-Sovyetik dönemde) himaye ve destek görmesi bu anlamda kesinlikle rastlantı değildir. Nihayetinde Sovyetler Birliği'nin yıkılmasıyla birlikte buralarda siyasi baskı altında olan dinî kurumlar ve örgütlenmeler de hızla yeniden yeşermeye başladılar. Nitekim Fethullah Gülen'in ilk yurtdışı okullarını Orta Asya ve Balkanlar'da açması, bu açıdan da oldukça anlamlıdır.

Bu dönemde Batı dünyasının dışında kalan alanlarda da ciddi bir dinî canlanma yaşandı. Örneğin Ortadoğu'da 1970'lerde kapitalizmin ve buna bağlı olarak da bölgede çok popüler olan seküler milliyetçiliklerin krizini takip eden süreçte başlayan İslâmi canlanma,[4] 1979'daki İran İslâm Devrimi ile doruk noktasına ulaştı ve kısa sürede bütün dünyaya yayıldı. 1991 yılında Sovyet Bloku'nun çöküşüyle birlikte sosyalizm, kapitalizme siyasi bir alternatif olma niteliğini kaybedince bölgede geriye sisteme muhalefet edecek, toplumsal dayanışmayı sağlayacak ve kurulu düzenden rahatsız olan yoksul ve ezilen kitlelerin sesini dile getirecek tek güçlü ideoloji olarak İslâmcılık kaldı. Nitekim

3 Papa II. Jean Paul'un Polonya'daki anti-komünist faaliyetleri için bkz. Zagacki, 2001; Arrogon, 2012; Flatley, 2007.

4 Işık, 1994; Elik, 2013.

İslâmcılık o tarihlerden başlayıp Arap Baharı'na kadar geçen süre zarfında hızla yükselerek Türkiye, Mısır, Tunus gibi birçok ülkede iktidara geldi. Her ne kadar son yıllarda dünyada ve bölgemizde İslâmcılığın giderek zayıfladığı, dönüştüğü,[5] siyasi ve ideolojik bir iflas[6] yaşadığı, sisteme/kapitalizme eklemlendiği[7] ya da bir krize girdiğine dönük tartışmalar yapılsa da; bu vakanın kendisi bizim tartışmamızla ilgili olarak kurumsal ve örgütlü dinin etkisini hâlâ koruması açısından oldukça önemlidir.

Özetle, tüm bu uluslararası siyasi gelişmelerin neticesinde, 20. yüzyılın son çeyreğinde Batı Avrupa'nın bir kısmı hariç dünyada dinî hareketlerde büyük bir canlanma yaşandı. Bu nedenle bazı kuramcılar bunu dünyanın yeniden büyülenmesi (*re-entchantment of the world*),[8] sekülerleşmenin sona ermesi (*desecularization*),[9] dinî çoğulculaşma (*religious pluralism*),[10] bireyselleşme (*individualization*),[11] dinin yeniden kamusal

5 Bayat, 2007, 2013; Tuğal, 2009, 2016.

6 Roy, 1994.

7 Özçetin, 2011, Cengiz, 2013, Uzgel ve Duru, 2009, Bayırbağ, 2008, Demiralp, 2009, Demirpolat, 2002, Ji-Hyang, 2005, Özel, 2010.

8 Weber'in modern dünyanın büyüsünü kaybettiğine ilişkin meşhur tespitinin postmodern dönemlerde tersine döndüğüne; dolayısıyla dünyanın yeniden büyülendiğine ilişkin bir tartışma için bkz. Heelas, 1996. Weber'in tespitlerinin baştan beri eksik olduğuna; din ne zaman geri çekiliyor gibi olsa ardından çoğunlukla da seküler bir yeniden büyülenme döneminin yükseldiğini; dolayısıyla büyü ve spiritüelliğin modernitenin baştan beri kurucu ve merkezî unsurları olduğunu savunan alternatif ve çok güçlü bir okuma için bkz. Landy ve Saler, 2009. Her ne kadar geçmişten daha az büyülü bir dünyada yaşıyor olsak da geçmişteklerle aramızdaki temel farkın bizim benliklerimizin sınırlarının artık çok daha az geçirgen (*porous*) ve diğerine mesafeli (*buffered*) olduğuna dikkat çeken bir değerlendirme için bkz. Taylor, 2008. Josephson-Storm'un (2007: 4) etkili çalışması ise dünyanın büyüsünün bozulmasının Weberyan anlamda sıklıkla sekülerleşme ve rasyonelleşme ile özdeşleştirildiğini; oysa bu ikisinin aynı şey olmadığını; dünyanın hiçbir zaman bir bütün olarak büyüsünü yitirmediğini; en "rasyonel" dönemlerde ve yerlerde, bilimciler gibi en "rasyonel" oldukları varsayılan insanların bile büyüye inanmaya devam edebildiklerini; ayrıca büyüyü reddetmenin illa ki insanların onun etkilerini reddetmeleri anlamına gelmeyeceğini işaret etmektedir.

9 Berger, 1999.

10 Berger, 2014.

11 Örneğin Barker, günümüzde din her geçen gün daha "özelleşmiş" (*privatized*) ve "bireyselleşmiş" (*individualized*) bir boş vakit faaliyetine dönüşse de (1999:

görünürlük kazanması (*deprivatization*)[12] vb. kavramlarla ve analizlerle dile getirdiler. Hatta Casanova (2009), sekülerleşmenin Avrupa'nın küçük bir kısmı hariç zaten dünyada ciddi biçimde yaşanmadığını bile iddia etti. Stark, bir cemaati olmayan ya da örgütlü dinî faaliyetlere katılmayan (*un-churched*) kişilerin, basitçe sekülerleşmiş olmayabilecekleri (Stark, 2000: 52) konusunda bizi uyarırken; Davie de, benzer bir şekilde durumu kendi çalışmalarında "ait olmadan inanma" (*believing without belonging*) kavramı ile açıklamakta (1999: 71) ve modern toplumda insanların kiliseye ya da dinî örgütlere aidiyet duymasalar da inanmaya devam edebildiklerinin altını çizmektedir. Bunu modern toplumda insanların sekülerleşmekten çok inanma biçimlerini değiştirmelerinin bir göstergesi olarak okumak mümkündür. Nitekim Berger'e göre de bugün dünya, ciddi bir şekilde sekülerleşmekten ziyade, iki istisna –Orta ve Batı Avrupa ve küresel entelektüel sınıf– dışında halen oldukça dindar bir yerdir. Hatta dünyanın bazı bölgeleri eskisinden çok daha dindardır (2014: 16). Dolayısıyla Berger, modernitenin zorunlu olarak sekülerleşme yaratmadığını ama –kendisinin farklı bakış açılarının ve değer sistemlerinin bir arada varolması olarak açıkladığı– çoğulculuk (*pluralism*) ürettiğini öne sürmektedir (*a.g.e.*: 16). Bu farklı yaklaşımlar, modern toplumda dinin varlığını ve dönüştüğü formları anlamak ve açıklamak için bize yeni bakış açıları sunmaktadır. Örneğin Talal Asad'ın seküler kavramının soykütüğüne ilişkin yazdıkları, meselenin paradoksal niteliğini anlamak açısından çok önemlidir.

18-19) dinî faaliyetlerde görülen herhangi bir azalmanın dinin tamamen yok olacağı anlamına gelmediğinin altını çizmektedir.

12 Casanova sekülerleşme kuramını üç alt-tez altında şöyle özetler: "1. Devlet, ekonomi ve bilim gibi seküler olarak adlandırılan alanların dinî kurum ve normlardan farklılaşması kuramı. 2. Modernleşme düzeyinin bir sonucu olarak dinî inanç ve pratiklerin giderek zayıflaması kuramı. 3. Modern, seküler ve demokratik siyasetin bir önkoşulu olarak dinin özelleşmesi kuramı" (Casanova, 2011: 60). Casanova tüm bu kuramların ayrı ayrı ve karşılaştırmalı tarihsel bir perspektiften incelenmesi gerektiğini söyler. Bunu yapmaya çalıştığı ünlü kitabında sekülerleşmenin hem Batılı hem de Batı dışı çoğul modernliklerin tarihsellikleri içinde farklı yörüngeler takip ettiğini iddia eder (Casanova, 1994).

Sekülerizmin soykütüğünü seküler kavramı yoluyla araştırmak gerekir – kısmen Rönesans hümanizm öğretisine, kısmen Aydınlanmacı doğa kavramına ve kısmen de Hegel'in tarih felsefesine doğru. İlk sekülerleşme teorisyenlerinden Hegel'in dünya tarihi hareketinin, kendi verdiği adla, "modern çağ"ın Hakikati ve Özgürlüğü ile noktalandığını düşündüğü hatırlanacaktır. Sonraki sekületeristler gibi Hegel de şöyle düşünüyordu: Reform'dan Aydınlanma'ya ve Fransız Devrimi'ne giden süreçte nihayet insan yaşamının nesnel ve öznel koşulları arasında "Tarihin acı dolu mücadelelerinden" kaynaklanan bir uyum ortaya çıkmıştı – bu uyum, "Sekülerin Hakikati cisimleştirebilecek bir şey olarak görülmesine" dayalıydı, "oysa daha önce seküler yalnızca kötü sayılıyor ve –esasen dünya-ötesi olan– İyilikten aciz gibi görülüyordu."

Aslında tarihsel sekülerleşme süreci kaydadeğer bir ideolojik altüst oluş yaratır, fakat bu süreç Hegel'in alıntıladığımız cümlesinde bahsedilen tarzda gerçekleşmez. Zira "seküler" aynı zamanda ilahiyat söyleminin de bir parçasıydı (*seaculum*). "Sekülerleşme" (*seacularisatio*) ilk başta manastır yaşamından (*regularis*) kanonların yaşamına (*seacularis*) yasal geçişi ifade ediyordu – daha sonra da, Reformun ardından kilise adamlarının gayrımenkullerinin din adamı olmayanların eline geçişini, yani, mülkiyetin kilisenin elinden alınıp özel sahiplerin ellerine verilmesini ve oradan da pazarda tedavüle bırakılmasıyla "serbestleştirilmesini" anlatıyordu. Modernite söyleminde "seküler" kavramı, ilahiyat söyleminin (bir yanlış bilinç biçimi olarak) yaratıldığı ve özgürlüğe doğru yürüyüşü boyunca kendisini yavaş yavaş kurtardığı temel olarak sunar kendisini. Bu zeminde insanlar Tarihin özbilinçli yaratıcıları olarak (burada takvim zamanı beşeri olaylar için bir ölçü ve yön sağlar) ve doğayla topluma dair evrensel olarak geçerli bilginin sarsılmaz temeli olarak görünürler. Fail olarak insan artık yalnızca kendi yaptığı (ya da yapmaktan sakındığı) işlerden sorumlu –yükümlü– değildir. Sorumluluk artık kendisinin farkında olmadığı –yanlış bir şekilde bilincine vardığı– olaylar için geçerlidir. Tanrının eylemlerinin (kazalar) insan sorumluluğu olmadan

gerçekleştiği alan gittikçe daralır. Şans, artık terbiye edilebilir bir şey olarak görülür. Dünyanın büyüsü bozulmuştur.

Bu görüşte ilginç olan nokta, din sekülere yabancı bir şey olarak görülmesine karşın, sekülerin dini yarattığı da düşünülmektedir. İlerleme tarihçileri modernlik-öncesi geçmişte seküler yaşamın hurafeci ve baskıcı bir din yarattığını ve modern bugünde sekülarizmin aydınlanmış ve hoşgörülü bir din ürettiğini aktarırlar. Dolayısıyla din ile seküler arasında kesin bir ayrım olduğu iddiası bu ikincisinin sürekli birincisini ürettiği şeklindeki paradoksal iddiayla kol kola gider (Asad, 2007: 229-230).

Görüldüğü gibi Asad, din ve sekülerleşme kavramlarını ikili karşıtlıklara düşmeden ele almanın önemini vurgulamakta; özselci yaklaşımların yerine olumsallıklara odaklanmayı önermektedir.

Kanımca seküler ne kendisini öncelediği varsayılan dini olanın devamıdır (yani kutsal bir kökenin son aşaması değildir) ne de bundan basitçe bir kopuştur (yani onun karşıtı kutsal olanı dışlayan bir öz değildir). Ben sekülerleri, modern yaşamdaki belirli davranışları, bilgileri, duyarlılıkları bir araya getiren bir kavram olarak alıyorum. Zorunlu görünen şeyin aslında olumsal olduğunu –belirli açılardan "seküler" olanın açıkça "dini" olan ile örtüştüğünü– göstermek bunun kabul edilmesi için yeterli değildir. Burada mesele, olumsallıkların kavramlar çerçevesindeki değişikliklerle ilişkisini, yani kavramsal değişikliklerin pratik değişiklikleri nasıl dile getirdiğini göstermektir... Her ne kadar bazı bir dizi tikel karşıtlık aracılığıyla işlese de bence sekülerin ne tekil bir kökeni ne de tarihsel açıdan sabit bir kimliği vardır... Ben "dini" ve "sekülerin" esasen sabit kategoriler olmadığı görüşünü paylaşıyorum. Fakat görünüşte seküler olan kurumların üzerindeki örtüleri kaldırdığımızda *aslında* dinî olduklarının anlaşılacağını iddia etmiyorum. Tersine hiçbir şeyin özünde dinî olmadığını ve de "kutsal dili" ya da "kutsal deneyimi" tanımlayan bir evrensel öz olmadığını düşünüyorum. Ama Hıristiyan yaşamı ile seküler yaşam arasında kopuşlar olduğunu ve bu kopuşlarda sözcüklerin ve pratiklerin yeniden düzen-

> lendiğini, eski söylemsel gramerlerin yerini yenilerinin aldığını varsayıyorum. Bu kaymaların sonuçlarının daha eksiksiz bir şekilde araştırılması gerektiğini düşünüyorum. Bu nedenle sıklıkla "dinin" vazgeçilmez bir parçası olduğu –en azından dinle yakın bir bağa sahip olduğu– iddia edilen bir söylemin tarihinden parçalar alarak, kutsal ve seküler olanın nasıl birbirine dayandığını göstermek niyetindeyim (*a.g.e.*: 37-38).

Benzer şekilde Charles Taylor da modern dünyada din hakkında düşünmek için köktencilik ile ateizm arasına sıkışmamamız gerektiğine işaret eder. Ona göre dini ya da inancı birtakım artık kategoriler olarak değerlendiren; inançsızlığı (*atheism*) ya da la-dinîliği (*nonreligion*) de modernite ve sekülerizmin doğal bir niteliği sayan indirgeyici yaklaşımlardan kurtularak, dinî tecrübeyi ve sekülerizmi anlamak için bu iki ucun dışında yer alan daha makul olasılıklara ve deneyimlere bakmamız gerekir.

> Bu düzlemde biraz netlik kazanmak adına inancı ve inançsızlığı birbirine rakip kuramlar, yani insanların varoluşu ve ahlâkı, Tanrı'yla veya doğadaki başka bir şeyle açıklama usulleri olarak ele almadan söz konusu etmek istiyorum. Yapmak istediğim şey hayatınızı bir şekilde anlamanıza katkıda bulunan çeşitli yaşanmış deneyim türlerine dikkat çekmek; inançlı veya inançsız biri olarak yaşamanın nasıl bir şey olduğuna yoğunlaşmak (Taylor, 2014: 7).

Taylor'a göre ister inançlılarca isterse inançsızlarca hissedilsin; bir tür tamlık/bütünlük[13] duygusu olarak tezahür eden bu aşkın ya da içkin deneyimleri anlamaktır esas olan. Bu da ancak "en geniş anlamda ahlâki/tinsel hayatımızı yaşamanın alternatif yollarını" (*a.g.e.*: 8) çalışarak mümkün olabilir. İşte bu kitabın odaklandığı spiritüel hareketler, hem bu "alternatif de-

13 Taylor bu duyguyu şöyle tanımlıyor: "Hepimiz hayatlarımızın ve/veya hayatlarımızı yaşadığımız mekânın belli bir ahlâki/tinsel biçime sahip olduğunu düşünürüz. Belli yerlerde bazı faaliyetlerde ya da durumlarda bir tamlık, bir bereket vardır; bir başka deyişle, o yerde (o faaliyette veya durumda) hayat daha bütünlüklü, daha zengin, daha derin, daha yaşanmaya değer, daha takdir edilesidir; daha olması gerektiği gibidir. Burası belki de bir güç kaynağıdır: Onu genellikle derinden etkileyici, ilham verici olarak deneyimleriz" (*a.g.e.*: 8).

neyim türleri" içerisinde yer aldıkları hem de "kutsal ve seküler olanın nasıl birbirine dayandıklarını" çok net bir biçimde gösterdikleri için oldukça elverişli bir zemin sunuyorlar.

Nitekim Van der Veer (2009) "kutsal ve seküler" eksenindeki bu tartışmayı "spiritüel ve seküler" düzlemine taşıyarak meselenin evrensel, dünya tarihsel, etkileşimsel ve yerel (ulusal) boyutlarına ışık tutan alternatif ve kapsayıcı bir yaklaşım geliştirmiştir. Ona göre her ne kadar "spiritüelliğin derin köklerini, mistisizmde, gnostisizmde, hermetizmde ya da Antikite'den gelen tüm geleneklerde arayanlar olsa da modern spiritüellik, yeni ve hatta modern bir şey olarak, 19. yüzyılda Batı'da ortaya çıkmıştır" (*a.g.e.*: 1097). Ancak spiritüellik, modernite projesi ve onun devrimci ve entelektüel ürünleri olan ulus, eşitlik, vatandaşlık, demokrasi, haklar, rasyonalite, aydınlanma, ilerleme vb. kavramlar gibi yalnızca ABD ile Avrupa arasındaki Atlantik etkileşimleriyle değil aynı zamanda emperyal genişlemenin yörüngesindeki Asya (Hindistan, Çin, Japonya) ve Afrika toplumlarıyla olan karşılıklı etkileşimler[14] sonucunda gelişmiştir (*a.g.e.*: 1099). Casanova'nın ve Eisenstadt'ın[15] Weberci karşılaştırmalı tarihsel analiz yaklaşımlarını benimseyen Van der Veer, sekülerizmin[16] yalnızca bir süreç (sekülerleşme) değil, tarih-

14 "Sanskritçe ya da Mandarin Çincesinde "ruh" için bir kelime olsa da spiritüellik kelimesine denk bir kelime yoktur. Spiritüellik, emperyal karşılaşmalardan önce hiçbirisi "izm" olmayan Hinduizm, Konfüçyanizm, Taoizm gibi söylemsel gelenekleri birbiriyle ilişkilendirmek için giderek daha fazla kullanılmaya başlanmıştır... 19. yüzyılda Doğu geleneklerini keşfi Batı'da büyük bir ilgi uyandırdı. Schopenhauer Upanişadlardan derinden etkilenirken, Goethe, *Faust*'ta Sanskrit tiyatrosu tekniklerini kullandı. Hindu Uygarlığı ve onun ürünü olan Budizm Raymond Schwab'ın Oryantal Rönesans olarak adlandırdığı sürecin merkezinde yer aldı. Hint milliyetçileri, Hint Uygarlığı'na spiritüel nitelikleri dolayısıyla hayranlık duyan Avrupalı romantiklerin oryantalist perspektifini kendilerine uyarladılar. Spiritüellik kavramı Hindu Uygarlığı'nın ulusal savunmasında çağdaş tarih boyunca önemli bir rol oynadı. Hint dinî hareketleri 19. yüzyılda Batılı "Doğu spiritüelliği" söylemini yeniden kendilerine mal ettiler. Hint söylemsel geleneklerinin "spiritüelliğe" tercüme edilmesi de bu geleneklerin ciddi bir dönüşüm yaşamasına neden oldu" (*a.g.e.*: 1107).

15 Bkz Eisenstadt, 2002.

16 "Sekulerizm kelimesi ilk kez 1846'da İngiltere'de George Jacob Holyoake tarafından kullanıldı. Hıristiyanlığa bir tür 'uygunsuz (*irrelevant*) spekülasyon' olarak saldıran Holyake'nin Hıristiyanlığı eleştiren görüşleri 1850'lerin başla-

sel bir proje olduğu savını da öne sürer. Bu bağlamda, "spiritüel ve sekülerin Avro-Amerikan modernitesi içinde kurumsallaşmış dine karşı birbiriyle bağlantılı iki alternatif olarak eşzamanlı olarak üretildiğini" (*a.g.e.*: 1097) savunur. Dolayısıyla da spiritüelliğin, Batı modernitesinin kenarında köşesinde bir yerde değil tam da kalbinde yer aldığını iddia eder (*a.g.e.*: 1102). Buna ek olarak ona göre kavramla ilgili merkezî çelişkilerden biri de spiritüelliğin evrensel karakterinin yanı sıra yerel ve ulusal kimliklere göbeğinden bağlı olmasıdır. Kavram küresel olarak dolandıkça yörüngesi de farklı tarihsellikler içinde değişim göstermiştir. Vivekananda,[17] Gandhi[18] ve Tagore'un[19] çabaları;

rında kurulan kurulan "Sekûler Topluluklar" (*Secular Societies*) adlı gruplar tarafından daha da ileri götürüldü. Bu grupların ilginç bir özelliği, radikal kilise karşıtlığını, müesses nizam karşıtı (*anti-establishment*) sosyalizmi ve özgür düşünceyi, spiritüel deneycilikle (*experimentation*) birleştirmeleriydi. Bu toplulukların üyeleri 'öteki dünya'yla 'kendin-yap' (*do-it-yourself science*) bilimi aracılığıyla bağlanmakla oldukça ilgiliydiler" (*a.g.e.*: 1100). Bu pratikler, o dönemde akıl karşıtlığı (*anti-rational*) olarak değil; "doğasında deneysellik olan, dinî gericilik ve hiyerarşiye karşı çıkan sekûler hakikat arayışları olarak görülüyordu" (*a.g.e.*: 1101).

17 ABD'ye ve dolayısıyla Batı'ya Hint spiritüelliğini tanıtan Vivekananda'nın hikâyesi bu etkileşimsel sürecin çok güzel bir örneğidir. "1903'te Chicago'da toplanan Üniteryan Dünya Dinler Parlamentosu'na Hinduizmin temsilcisi olarak gelen ve toplantıda oldukça etki uyandıran Vivekananda, söylemsel Hindu geleneklerinin spiritüelliğe (Hinduizm) dönüşmesinde çok kritik bir katkıda bulunmuştur. Vivekananda'nın hocası olan Ramakrishna (1836-1886), Kuzey Hindistan'da ve Kalküta'da yaygın olan bir geleneğin çok iyi bir uygulayıcısı idi. Vivekananda, Tanrıça Kali'ye ait tapınakların birinde tantrik yoga pratikleri yaptıran bu eski usul okuma yazması bile olmayan din adamının tantra geleneğine ait oldukça erotik ve spesifik dinî fikir ve pratiklerini Kalküta'daki modern (*modernizing*) orta sınıfların ihtiyaçları doğrultusunda arındırıp modernleştirdi. Böylelikle Batı'da Hinduizm fikrinin oluşturulmasına çok kritik bir müdahalede bulundu... Vivekananda bir 'Hint spiritüelliğini' savunan belki de ilk Hintli idi ve onun 'Ramakrishna Misyonu', modern Protestan Evanjelizm tarafından çerçevesi çizilen ilk Hint misyoner hareketi oldu" (*a.g.e.*:1109).

18 Örneğin Gandhi siyasi eylemlerinde İngiliz sömürge devletinin materyalist sömürüsüne alternatif olarak spiritüelliği ön plana çıkardı; Hindular ve Müslümanlar arasında yaşanan gerilimleri, dinden ziyade herkesin kendi geleneğindeki hakikat arayışına yönelterek çözmeye çalıştı. Hindistan'ı "spiritüel bir ulus" olarak inşa etmeye çalıştı. Ne yazık ki kendisini pasifist, spiritüel anlayışını da yabancı olmakla suçlayan Hint milliyetçileri tarafından öldürüldü (Van der Veer, 2009: 1107-1110).

19 Tagore'un spiritüellikle ilgili görüşleri ise ulus-devlet sınırlarını aşarak tüm Asya'yı kapsayan bir tür Pan Asyalı spiritüelliğin imkânlarını zorladı ve hem

Hint, Çin ve İran kutsal metinlerini Avrupa dillerine çeviren büyük oryantalistler Friedrich Max Müller (1823-1900) ve James Legge'nin (1815-1897) katkıları; Kandinsky, Frantisek Kupka, Piet Mondrian ve Kazimir Malevich gibi Avrupa soyut sanatının spiritüellikten etkilenen önde gelen figürlerinin etkileri; Emerson, Thoreau ve Whitman gibi Amerikan aşkıncılarının (*transcendentalists*) görüşleri; Hindistan ve Çin'den ABD'ye gelerek bu eski inanç ve pratikleri yaygınlaştıran ve neo-liberal pazarlara açan küresel spiritüel girişimcilerin etkinlikleri, modern spiritüelliğin ortaya çıkışında bu karşılıklı tarihsel etkileşimlerin en açık göstergeleridir (*a.g.e.*: 1101-1117).

İşte 19. yüzyılda ortaya çıkan ve 20. yüzyılın başlarında yaygınlaşan bu tür spiritüel arayışlar, İkinci Dünya Savaşı'nın Avrupa'ya ve dünyaya getirdiği çok ağır yıkımın ardından yeni bir aşamaya evrildiler. 1960'lardan itibaren, özellikle de Vietnam Savaşı sırasında ve sonrasında Batı'da 68 Hareketleri'nin barışçıl Doğu felsefelerine olan yakın ilgisi, spiritüel inanç ve pratikleri tüm dünyada yaygınlaştırdı. Barker'ın da dikkat çektiği gibi Avrupa ve Birleşik Devletleri'ndeki orta sınıf gençler manevi alternatifler ile ilk olarak öğrenci ayaklanmaları ve karşıt kültür hareketleri sırasında tanıştılar. Öyle ki kısa süre içinde kutsal merkezlerde komünler kurulmaya başlandı ve sonrasında hippiler birtakım dinî ve manevi organizasyonlara yöneldiler. Böylece de sonunda bu tür hareketler, sekülerleşmiş toplumun geneliyle buluştular ve kendilerine önce Batı'da sonra da dünyanın geri kalanında ciddi bir zemin buldular (Barker, 1999: 22). Böylece kurumsal ve geleneksel dinlerdeki canlanmanın yanı sıra bu tür bireysel dinî arayışlarda özellikle de son dönemlerde ciddi bir artış yaşandı. Bunda elbette, yukarıda da vurguladığımız gibi dindeki genel canlanmanın; sosyalizmin ideolojik bir alternatif olarak çok zayıflamasının; neo-liberalizmin toplum-

Hindistan'da hem de Hindistan dışında oldukça etkili oldu. Tagore, benzersiz, kendine has (*unique*) bir spiritüelliğin tüm Asya'yı birleştirdiği inancındaydı ve verdiği bir dizi konferansta Çin ve Japon entelektüellerini bu tür bir hareketi yaratmaya ikna etmeye çalıştı. Özellikle de 1913'te Nobel Ödülü aldıktan sonra Asya'nın dünyada spiritüel liderlik yapabileceğine ilişkin bir anlayış geliştirdi (*a.g.e.*: 1111-1114).

sal olan değil de bireysel olan üzerindeki vurgusunun; tüketim toplumuna geçişin; iletişim teknolojilerindeki ilerlemenin; önceki dönemi karakterize eden siyasal, sosyal ve kültürel bağların giderek zayıflamasının ve bütün bunları felsefi olarak meşrulaştıran post-modern düşüncenin entelektüel çevrelerde hegemonikleşmesinin ciddi katkısı oldu. Bilimle birlikte inanç da örgütlü modernliğin[20] katı çizgilerinden, büyük anlatılarından, aidiyet bağlarından koparak post-modernitenin örgütsüz, göreceli, bireyselci, muğlak ve müphem zeminlerine kaydı. Bridger'in tarifiyle modernitenin sınırlı keskin bilimciliği, post-modernizmi karakterize eden daha yumuşak ve iddiasız bir spiritüelliğe yol verdi (2001: 7). Bunda elbette akıl beden ikiliği, rasyonalite üzerindeki aşırı vurgu, toplumun giderek bürokratikleşmesi, dindeki ataerkil yapıların bireye bir bütün olarak kendini ifade edecek alan bırakmaması gibi modernitenin yarattığı huzursuzlukların da rolü oldu (Roof, 2009: 59). Bütün dünyada görece homojen, tutarlı ve toplumda az çok paylaşılan monolitik bir dinî kültürden dinsel çoğulculuğun egemen olduğu bir dinî yapıya doğru bir kayma yaşandı. Toplumsal ve coğrafi hareketliliğin ve eğitim imkânlarının artışı; geleneksel mesleklerin, değerlerin ve otorite yapılarının ortadan kalkışı gibi birçok gelişme de bu sürece eşlik etti (Barker, 1999: 18-19). Böylece, din alanında "yeni dinî hareketler" ya da "yeni çağ hareketleri" olarak adlandırılan yeni oluşumların ortaya çıkışına tanık olduk. Öyleyse bu oluşumların neden "dini", neden "yeni" ve neden "hareket" olarak adlandırıldıklarını tartışarak işe başlayabiliriz.

Öncelikle bu hareketlerin dinî hareketler arasında sayılmasının nedeni Tanrı, varlık ve anlam gibi konulardaki derin felsefi sorulara çeşitli cevaplar önermeleridir (Barker, 1999: 16). Elbette bunu var olan tüm dinlerin ortak noktası olarak düşünmek de mümkün. Geleneksel dinler gibi bu oluşumlar da insanın bu dünyada olmaklığına ilişkin ileride tartışacağımız bazı yanıtlara sahiptirler. Bu oluşumların aynı zamanda "hareket" olarak adlandırılmalarının sebebi ise insanları bazı ortak norm-

20 Lash ve Urry, 1987.

lar etrafında mobilize ediyor ve onların hayatlarını dönüştürücü etkide bulunuyor olmalarıdır. Bilindiği gibi sosyal hareketler, herhangi bir toplumda hayat tarzı ve hayata bakışta bir değişim yaratmak için ("ya da değişime karşı") örgütlenmiş yapılar olarak düşünülebilir (Türkdoğan, 2013: 27). İşte yeni dinî hareketler de yeni sosyal hareketler gibi ana akım dünyaya meydan okurlar ve bunu yaparken prefigüratif (önceden kafada canlandırmaya, tahayyül etmeye dayalı) yöntemleri tercih ederler. Fakat ortada daha güçlü bir bireysellik olduğundan, bunlar yeni sosyal hareketlerden biraz daha farklıdırlar (Szerszynski, 1992: 9). Son olarak bu hareketlerin neden yeni olarak adlandırıldığına gelecek olursak burada da bir dizi etkenle karşılaşırız. Kısaca bu hareketlerin İkinci Dünya Savaşı sonrasında görünürlük kazanmaları pratiklik açısından yeni sıfatını almalarında etkili olmuş olsa da (Barker, 1999); burada yeni sıfatı ile tanımlanan bir dizi nitel farklılık bulunmaktadır. Bugün var olan tüm dinlerin de bir zamanlar yeni dinler (Bromlery, 2009: 2) olduğunu düşündüğümüzde bu noktayı açıklamak önem kazanıyor. İşte öğretileri tamamen yeni olmasa dahi (Arweck, 2006: 29-30), Enroth'a göre bu hareketleri yeni yapan şey, "doğru"ya (*truth*) ulaşmak adına yeni çözümleri bir araya getirmeleridir. Farklı kaynaklardan toplanmış olan bu gerçeklik, yeni dinî hareketlerdeki özgün nitelikleri ortaya çıkaran şeydir (2005: 19). Bu hareketlere "yeni" denmesinin bir diğer sebebi de, inanç alanını dolduran geniş geleneksel alt sınıflardan ziyade büyük oranda beyaz, iyi eğitimli orta sınıf kökenli (Barker, 1999: 21) ve bunun yanı sıra görece genç, idealist düşünceli ve spiritüel konulara ilgi duyan kişilerden ve gruplardan oluşmasıdır (Arweck, 2006: 30-1). Özetleyecek olursak geleneksel, kurumsallaşmış, örgütlü dinlere karşı alternatif olmaları; klasik dinlerde olduğu gibi bağlayıcı metinlerin ya da sınırları net çizilmiş bir inanç sisteminin olmaması; özellikle doğu dinleri ve felsefelerindeki bazı kavramları yeniden yorumlayarak kendilerine eklemlemeleri; "hobilerde" olduğu gibi kişilerin kimliklerinin ayırt edici bir parçası olarak ortaya çıkmaları ve neyin nasıl eklemleneceğinin kişiye bağlı ve esnek olması gibi etmenler

bu akımların "yeni" olarak adlandırılmasına neden oluyor. Kozanoğlu bu yenilikleri şöyle sıralıyor:

> Bu alanda küçümsenemeyecek bir renklenme çeşitlenme var. Yeni gruplar, yeni yöntemler, denizde bir sürü yeni ada, her adada yeni anayollar yeni tali yollar. Yeniye kapı açan anahtarlardan bir diğeri toplumsallaşma. Dar meraklı gruplarının ve ihtiyaç halinde bir bilen başvuru geleneğinin yerini, kalabalıklaşan bir kültür alanı alıyor.... Ancak bu her zaman kolaylıkla algılanabilen bir kalabalıklaşma değil: New age-yeniçağ, bir ideoloji olarak alındığında bildik ideolojilerden, bir hareket olarak alındığında bildik siyasal-toplumsal hareketlerden, popüler bir kültür odaklaşması olarak alındığında bildik kitleselleşmiş kültür odaklaşmalarından çok farklı. Kimse new age-yeniçağ adına sokaklara dökülmüyor. Yürüyüşler yapılmıyor. Kelle sayısı, metrekare ölçümü gibi hesaplar işlemiyor (Kozanoğlu, 1997: 42).

Spiritüel arayışları nasıl tanımlamalı

Alanın önde gelen araştırmacılarından Heelas (1996) Yeni Çağ Hareketleri (*New Age Movement)* olarak da adlandırılan gruplar hakkında, *Yeni Çağ Hareketleri: Benliğin Kutlanması ve Modernitenin Kutsanması* adlı ünlü kitabında bu hareketlerin niteliğini üç temel başlık (hareketi tasvir, hareketin cazibesini ve etkisini/etkinliğini açıklama) altında tartışır. Ona göre bu, Batı toplumlarında 1960'lı ve 1970'li yıllarda sistem karşıtı hareketlerle birlikte yaygınlaşmaya başlayan; temel olarak da normatif ve normatif olmayan çeşitli din ve pratikleri içeren eklektik hareketleri açıklamak için kullanılan kapsayıcı bir terimdir. Ancak bu farklılık ve çeşitliliğe rağmen bu hareketleri tanımlayan bazı ortak özellikler de bulunmaktadır. Örneğin, yeni çağ hareketleri (YÇH) "bireyin kendisinin kutsal görüldüğü" bireysel spiritüelliğe (*self-spiritual*) dayalı bir dil kullanırlar (1996: 2). Bununla bağlantılı olarak da YÇH'ler yeni dinî hareketlerden (YDH) değerler ve örgütlenme anlamında farklılaşırlar.

YÇH'lerin modern toplum içindeki varlığını anlamak için öncelikle onların kendilerini anlattıkları bildirgeleri, gelişme büyüme süreçlerini, getirdiği yenilikleri ve önemlerini tartışarak işe başlamak gerekir. Ancak buradaki yenilik, basitçe öğretilerdeki yenilikle değil harekete duyulan rağbet (*currency*) ile ilgilidir. Benzer şekilde buradaki "hareket" kelimesi de aslında örgütlü bir eylem değil daha ziyade bireysel ve cemaat tabanlı farklı toplulukları işaret eder. Hareket burada insanlık için yeni bir çağa (*era*) geçiş fikrinin ifadesi olarak tanımlanabilir (1996: 15). Bu anlamda Heelas'a göre yeni çağ terimi değişimi etkilemeyi ve böylece genellikle alternatif bir hayat biçimini aramayı ifade eder.

Öğreti açısından ise bu hareketlerde üç önemli unsur göze çarpar. Bu hareketler, hayatın niteliği, mükemmeliyete ve kurtuluşa ulaşmanın yolları hakkında bazı açıklamalar sunarlar (Heelas, 1996: 18). Buna denk açıklamaları birçok farklı YÇH'de görmek mümkündür. Nitekim Heelas'a göre iyi olmak (içsel mükemmellik, *perfection within*) (1996: 19); bırakmak (yeni bir gelecek için mevcut aidiyeti bırakmak, *de-identification*) (*a.g.e.*: 20); kendi otoritesine sahip olmak (geleneğin reddi) (*a.g.e.*: 21); (kurulu etik anlayışın ötesinde) kendi etik anlayışına sahip olmak (*a.g.e.*: 23); kendi sorumluluğuna sahip olmak (bireysel tecrübenin özerkliği); özgürlük (geçmişten, gelenekselden, egodan özgürleşmek); gerçekten insanca ve özgürce (inancın içeriği konusunda dilediği yorumu yapmakta özgür olmak) bir yaşam sürmek (*a.g.e.*: 26) ve *perennialism*[21] (*a.g.e.*: 27) gibi unsurlar, bu tür öğretilerin bazı genel özellikleri olarak sıralanabilir.

Öte yandan, Heelas'a göre YÇH'lerin iyimser, ütopyacı ve spiritüel bir hümanizm biçimi olduğu da iddia edilebilir. Ancak, bu bireysel spiritüellik (*self-spirituality*) temasının önem-

21 Bütün inançların arkasında saklı/batını bir birliğin olduğu inancı. Bu inanca göre tüm dinler aşkın bilgiyi barındırmaktadır. Perennialist düşünürler geleneği hem reddetmek hem de ondan yararlanmak paradoksunu birlik fikri ile aşabildiklerini düşünmektedirler. Gelenekselci (*traditionalist*) ve "perennialist" yaklaşımlar için bkz Oldmeadow, 2000. Müslümanlar arasındaki bu tür yaklaşımlar için bkz. Nasr ve Chittick, 2007; Nasr ve O'brien, 2006.

li varyasyonları vardır. Örneğin yeni dinî hareketler Wallis'ın (2003) sınıflandırmasında olduğu gibi dünyayı olumlamakla onu reddetmek arasındaki yelpazede farklı noktalarda bulunabilirler. Bu sınıflandırmaya göre dünya ile uzlaşan (*world-accommodating*) hareketler kişisel inançlara odaklanır; toplumda kabul gören inançların kıyısında yer alırlar (Wallis, 2003: 36-58) ve genellikle bireylerin manevi gelişimlerini vurgularlar (Clarker, 2006: 644). Dünyayı reddeden (*world-rejecting*) hareketler, takipçilerini önceki bağlarını koparmaları ve var olan değerleri ile kurumlarını yenileriyle değiştirmeleri yönünde cesaretlendirirler; dolayısıyla çoğunlukla küçük topluluklar halinde yaşarlar (Clarke, 2006: 644). Dünyayı onaylayan (*world-affirming*) hareketler ise toplumun normlarını kabul ederler (Wallis, 2003: 36-58) ama kişinin potansiyeli üzerinden dünyadan el etek çekmesini gerektirmeyecek şekilde bireysel değişikliklere odaklanırlar (Clarke, 2006: 644).

Bir başka sınıflandırma da yeni dinî hareketlerin kökenleri üzerinden yapılmaktadır. Burada en temel sınıflandırma; öğretileri Hıristiyanlık temelli olanlar ile Uzak Asya temelli olanlar arasındadır. Bununla birlikte günümüzde öğretileri pagan ya da İslâmi inançlara dayanan bazı hareketlerin varlığı da bilinmektedir (Gür, 2008: 20). Kullanılan bir başka ayrıştırma ise düalistik ve monistik hareketler arasındadır. Buna göre düalistik hareketler seküler ve dinî alanları ayıran ve merkezine hem Tanrı hem de insanı koyan ikili bir etik düşünceyi kabul ederken; monistik olanlar her şeyi tek bir varlığın parçası olarak gördüklerinden takipçilerinin hayatlarına da kimi dinî kurallar getirirler (Richardson, 2006: 645). Benzer şekilde, bu gruplar, dışsal bir otoritenin konumu (bir öğretmen, rehber, eğitmen, kolaylaştırıcı, guru vb. biri ya da bir kitap gibi) varlığı ya da onun reddi (Heelas, 1996: 34) üzerinden de ayrılabilirler. Elbette mükemmele ulaşmak için yapılması gereken gerekli pratikler ve kavramlar konusunda da farklılıklar mevcuttur (Heelas, 1996: 35). Bu farklılıklara rağmen yine de yeni dinî hareketler arasında "ilk kuşak coşkusu, inanç sisteminde belirsizliğe yer vermeyen netlik ve kesinlik, mesajın aciliyeti, hayat

tarzına bağlılık, karizmatik liderlik, güçlü bir biz/onlar ve/veya öncesi/sonrası ayrımı" gibi bazı ortaklıklar da görülebilmektedir (Barker, 1999: 20).

Öte yandan, YÇH'lerin ortaya çıkışı ve gelişmeleri de başlı başına ele alınması gereken önemli bir konudur. Zira YÇH'lerle ilgili olarak eğer batını bilgiden ve spiritüellik yoluyla kendini gerçekleştirmeden bahsediyorsak, bunun tarihte çok uzun zamandır var olduğunu söyleyebiliriz. Ancak son dönemlerde ortaya çıkan YÇH'ler, Heelas'ın da vurguladığı gibi daha ziyade "alternatif arayan bohemlerin, züppelerin, anarşistlerin, hayal kırıklığına uğramış üst sınıfların karşı kültür fikriyle yakından ilişkilidir" (Heelas, 1996: 41-66). Dolayısıyla, Gurdjief gibi önemli figürler ve eski fikirler mevcut olsa da YÇH'lerin modern dönemde esas ortaya çıkışı ve gelişmesinin 60'lardan sonra gelenekten kopuşla mümkün olduğunu söylemek mümkündür. Vurgu, kozmolojilerden deneyimlere, tanrılara kulak asmaktan kendini dinlemeye doğru kaymıştır (Heelas, 1996: 68). Ayrıca bu hareketler, YDH'ler kadar iyi örgütlenmiş olmasalar da zamanla daha fazla kurumsallaştılar; gruplar, ağlar, seminerler, inzivalar örgütleyerek, ciddi bir yayıncılık faaliyetine girişerek kamuoyunda da daha görünür oldular.

Bir diğer mesele ise YÇH'lerin anlamı ve önemi ile ilgili. Öncelikle bu harekete katılanların sayısı geleneksel dinlerdeki kadar çok değil. Ayrıca katılımcılarının büyük bir kısmı yarı zamanlı (*part time*) ve gündelik (değişken/geçici) inançlara sahip olduğu için bu hareketlere tam anlamıyla mensup olan ve aidiyet duyan insanların tam sayısını bilmek de pek mümkün değil. Zaten bu konuda güvenilir bir istatistiki veriye de sahip değiliz. Aynı durum Türkiye için de söz konusudur. Ancak bu hareketlerin önemi, istatistiklerden ziyade bizatihi kendi varlıklarının toplumsal değişimin önemli bir semptomu olmasından kaynaklanıyor (Heelas, 1996: 113-5). Bu nedenle YÇH'ler gelecekte ortaya çıkacak yeni inanç biçimlerinin ilk örnekleri olarak değerlendirilebilir. Heelas'a göre, YÇH'lerin cazibesi modernitenin kesinlikleri ya da belirsizlikleri ile açıklanabilir. Ona göre bu noktada sorulması gereken önemli sorular şun-

lardır. Bireyler neden bir spiritüel kaynağa ihtiyaç duyuyorlar? Modernite ne yapıyor da bireyleri kutsal arayışına itiyor ve neden bu öğretiler 1960'lardan sonra önem kazandılar? (Heelas, 1996: 135).

Elbette içsel spiritüelliğe dönüş pek çok farklı sebepten kaynaklanabilir. Ancak Heelas'a göre şurası kesin ki bu tür hareketlerin ya da öğretilerin çekimine kapılan insanların birçoğunun kendi kimlikleriyle ve modernitenin yarattığı belirsizliklerle ilgili birtakım dertleri var. Dolayısıyla modernitenin krizi pekâlâ bu katılma dinamiklerinden birini oluşturuyor (Heelas, 1996: 138). Nitekim bu krizi, insanların "demir kafesin" baskısından, maddiyatçılığın artışından, mevcut kurumların çöküşünden, hızlı yaşam, hızlı değişim ve refahın yarattığı belirsizliklerden kurtulma çabasında ve zamanımızın kültürel çelişkilerini ve kırılganlıklarını sağaltma isteklerinde açıkça görmek mümkün (Heelas, 1996: 138-147). Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi YÇH'lere ilgi gösteren insanların çoğu iyi eğitimli olmakla birlikte inancını kaybetmiş; ana akım toplumsal süreçlerin sunduklarına mesafeli olan ya da tepki duyan bireylerden oluşuyor. Zaten YÇH'lerin çözümleri de daha çok hayatlarının iyi gitmediğini düşünen ya da geleneksel çözümlere olan inancını kaybetmiş orta ya da üst sınıflara hitap ediyor (Heelas, 1996: 137).

Öte yandan, Heelas'a göre yukarıdakinin tam tersine paralel bir süreç daha işliyor ve modernitenin yarattığı belirsizliklerin yanı sıra modernitenin dayattığı bazı kesinlikler de insanları YÇH'ler içinde bir çözüm bulmaya itiyor. Dolayısıyla paradoksal gibi görünse de modernite hem belirsizlikleri hem de kesinlikleri ile bu insanları çözümü yenide (yeni olanda) aramaya iterken; yeninin içinde de aslında tanıdık olan (*familiar*) değerlere yaklaştırmış oluyor. Özetle YÇH'ler, yeniyi ortaya koyarak moderniteye itiraz ederken ana akım olanla da birçok değeri paylaşıyorlar. Bu yüzden Heelas, modernitenin kesinlikleriyle ilgili meselede YÇH'lerin ana akım moderniteden çok da farklı olmadığını; mevcut kültürel yörüngelerin radikalleştirilmiş ve kutsanmış versiyonlarını toplumun nitelikli kesimlerinin ihti-

yaçları ve beklentileri doğrultusunda dönüştürdüklerini söylüyor (*a.g.e.*: 153). Kısaca, YÇH'lerin cazibesi bireye; onun değer, kapasite ve problemlerine dönük kültürel olarak güdülenmiş bir ilgiden besleniyor. Geleneksel dindarlık (hiyerarşik örgütlenmesi yüzünden) cemaatlere daha çok hitap ederken gelenekten arındırılmış (*detraditonalized*) spiritüellik ise bireylere daha uygun düşüyor (*a.g.e.*: 173).

YÇH'lerle ilgili bir diğer önemli tartışma başlığı ise ne kadar etkin ya da başarılı oldukları ile ilgili. Buradaki önemli soru ise şu: YÇH'ler ona katılan bireyleri değiştirmekte ya da dönüştürmekte ne kadar etkili ya da başarılılar? (*a.g.e.*:181). Heelas'a göre YÇH'lerin onlara en azından düzenli olarak katılan insanların birçoğunun hayatında olumlu katkılarda bulunduğunu varsaymak gayet mümkündür. Nitekim birçok farklı araştırma, daha spiritüel olunduğunda hayatın daha anlamlı ve/veya keyifli, daha mutlu, daha tatmin edici yaşanabildiğini, katılımcıların daha güçlenmiş, sağaltılmış ve sorumlu hissedebildiklerini bildiriyor (*a.g.e.*: 186-6). Bu spiritüel tecrübelerin kötü etkileri ile ilgili olarak ise katılımcıların (önceki sosyal ilişkilerinden kopup dine dönmeleri yüzünden gördükleri tepkiler nedeniyle) sınırlı bir sosyal çevre içine kapanmaları örnek gösteriliyor (*a.g.e.*: 183). Esasen içsel süreçler olmaları nedeniyle bu tür dine dönüş tecrübelerini ve spiritüel alanı akademik olarak açıklamak çok da kolay değil. Ancak yine de (belki bazı durumlar için doğru da olabilecek) popüler beyin yıkama (*brainwashing*) teorisinin ötesine geçen bazı açıklamalar yapmak mümkün. Örneğin YÇH'lere mensup birçok kişi, bu hareketlere katılmadan önce mekanik, ego merkezli hayatların içinde sıkışıp kaldıklarını ifade ediyorlar. Birçok araştırmacı, konuyla ilgili olarak bireysel spiritüelliğin kültürel olarak geçerli olması; mantıksal olarak daha iyi alternatifi seçme; güçlü, anlamlı ya da alışılmadık spiritüel tecrübe yaşama; sosyalizasyon süreçlerinin rolü gibi (dine) dönüşü etkileyen başka olasılıklara da dikkat çekiyorlar (*a.g.e.*: 187-192).

Özetle, YÇH'lerin, kendilerine katılanların hayatlarına önemli katkılarda bulunduklarını söyleyebiliriz. Ancak bu noktada

önemli bir soru daha ortaya çıkıyor: acaba bu hareketler insanları içinden geçtiğimiz zor zamanların etkilerinden kurtarabilecek kadar etkililer mi? Elbette bu tek bir alan çalışmasıyla yanıtlanamayacak kadar geniş bir soru. Ancak Heelas bu hareketlerin katılımcılarına, insani nezaket, olumlu tecrübe, kimliğin yenilenmesi, doğru geçinme biçimleri, iyimserlik ve hayatın yeniden büyülü bir yer haline getirilmesi (*re-enchantment)* gibi büyük değerler sağladıklarını düşünüyor. Ama katılımcılarının birçoğunun da hemfikir olduğu gibi bu faaliyetlerdeki esas zorluk, bireyin kendisini değiştirmeye çalışırken egonun ya da (spiritüel pazar içinde) hedonistik müşteri egosunun otoritesine teslim olup olmayacağı (*a.g.e.*: 221).

Spiritüel arayışlar, birçok farklı kaynaktan besleniyor. Smith ve Denton (2005: 79), bu tür spiritüel arayışları, kendi kendilerini yönlendiren (*"self-directing" and "self-authenticating"*) bireylerin tarihsel dinî gelenekler dışında, kendi kişisel spiritüel anlamlarını oluşturma ya da ona ulaşma yönündeki süreçleri, hareketleri ya da yolculukları olarak tanımlıyorlar. Onlara göre bu tür arayışlar içerisinde olanların genel tutumları ya da özelliklerini dört fikir altında özetlemek mümkün: bir dinin doğruluğuna inanç, dinî tikelciliğe inanç, ihtida (dinî dönüş) girişimleri ve dinî cemaat yaklaşımı (*a.g.e.*: 74). Yani, spiritüel arayış içinde olanlara göre, birçok din doğru olabilir ve birden fazla inancı tecrübe etmekte bir sorun yoktur. Bu yüzden inançlı bireyin illa ki bir dinî cemaatin içinde olmasına da gerek yoktur. Bu anlamda din bireysel bir meseledir ve insanlar bunu başka bir yöne çekmemelidirler. Ancak, bunlara ek olarak, ortada bu tür arayışlara "hazır olma" durumu ve diğerleri arasından birini "seçme (doğal olarak diğerlerini göz ardı etme) arzusu" da olması gerekir (*a.g.e.*: 75). Alanın önemli isimlerinden Flanagan ise durumu şöyle ifade etmektedir:

> Spiritüellik, insan olmanın ayrılmaz bir boyutudur. Sosyal aktör, ruhta (*spirit*) bireyi canlandıran ve sevindiren/coşturan (*exultation*); kendinden öteye götüren; insanları şimdi ve buradaki (*immediate and temporal*) dünyevi gereklilikleri aşan kü-

çük ilahi varlıklara çeviren güçlere doğru iten amacı ve gücü bulur. Bu aşma/üstün gelme uğraşında kişisel çaba fena halde yavan/yetersiz kalır. Aktör neyi kavraması gerektiğini görür ama ona bir türlü ulaşamaz. Spiritüellik, yalnızca insanın sınırları dışında kalan bir şey değil, bu yolculukta tamamlanmamışlık duygusudur. Bir şeyin bu derece soyut olduğu durumda spiritüellik, arayış içinde olan ve belki de bulacak olanlar için hissedilen ve bilinebilen kendi somutluklarını üretir. Spiritüel güçlere sahip olanlar neye dokunmaları gerektiğini bilirler. Spiritüel alanlara yaklaşanlar, tuhaf bir biçimde, neyin ayırdına varacaklarını tam olarak anlamakta hissetmekte şaşırmış görünürler (2007: 1).

Flanagan'a göre hayalgücünün (*vision*) spiritüel güçlerini tatbik eden kâhinler, peygamberler, geleceği görenler antropolojinin dünyasına ait olabilirler; ama aynı zamanda sosyolojinin dünyasında da yer vardır onlara. Bu güçler, yansımalarını mistisizmde ve meditasyonda bulurlar. Bütün bu otoriteyi yönlendiren/taşıyan joker ise, Weber'in karizma kavramında kendini gösterir, cisimleşir. Holmes da benzer biçimde spiritüelliği, insanın anlam arayışı olarak tanımlamanın oldukça yetersiz olduğunu vurgular; bu arayışın hepimizin fiziki/biyolojik varlığımızdan fazla bir şeyler olduğumuza ilişkin keşfinin doğaüstü/bedensel boyutunu kapsadığını ifade eder (Flanagan, 2007: 24-5).

Konuyla ilgili uluslararası literatüre bakıldığında "spiritüelliği" tanımlamak için bu kavramın din, sekülerizm, kutsallık ve modernlik karşısında nasıl konumlandığına ilişkin daha geniş bir tartışma yapıldığını görmekteyiz. Bu tartışmalarda kavramın, kendinden menkul bir biçimde değil ancak "diğer" kavramlarla birlikte ya da onlar karşısında tanımlandığı anlaşılıyor. Heelas ve Woodhead'in 2005 yılında yayımladıkları *Spiritüel Devrim: Din Neden Spiritüelliğe Yol Veriyor* (*The Spiritual Revolution: Why Religion is Giving Way to Spirituality*) adlı kitap, bunun güzel örneklerinden biri. Yazarlar, 2000'li yıllardaki tartışmalarının öncülerinden sayılabilecek bu kitapta din ve spiritüelliği birbirine karşıt iki kavram olarak ele alıyor; birey-

lerin uymak zorunda oldukları aşkın anlam kaynağını vurgulayan geleneksel dinî kavrayışlara karşı spiritüelliği, içsel anlam kaynaklarının ve (içsel) otoritenin bireysel hayatlardaki kutsanışı anlamında: "kutsalın kişisel(leşmiş) hayat formu" olarak tanımlıyorlar (Heelas ve Woodhead, 2005: 6). Bu nedenle de spiritüellik, Tablo 1'de görüldüğü gibi bireyin boyun eğmek zorunda olduğu daha aşkın bir önemi ve otoriteyi vurgulayan geleneksel dinin karşısına yerleştiriliyor (*a.g.e.*: 6).

TABLO 1
Spiritüellik Anlayışındaki Farklılıklar

Spiritüellik	Dinde	Yeni Çağ hareketlerinde
İnanç	Tanrı	Kendilik (self)
Yaşama bakış	Bir yaşam olarak din	Öznel yaşamın spiritüelliği
Gidişat-yörünge (*trajectory*)	Sabitlik	Yükseliş

Kaynak: Heelas ve Woodhead, 2005.

Heelas ve Woodhead'in (2005) vardığı bu genelleme alternatif spiritüelliklerin (yoga, Budizm, tai-chi, reiki, vb.) en yoğun olarak deneyimlendiği bir coğrafyada (İngiltere'nin Kendal bölgesinde) yaptıkları araştırmaya dayanıyor. Onlara göre bu pratikler, "kendine dönüş" (*subjective turn*) ile dinsel ritüellerden ayrışıyor. Öte yandan, kendine has bir bölgenin karakteristikleri çerçevesinde yaptıkları bu genelleme, metodolojisi sebebiyle tartışma konusu olmuş; birçok araştırmacı, başka ve çok daha heterojen alanları da değerlendirerek Heelas ve Woodhead'in (2005) iddiasını sorgulamıştır. Örneğin Giordan'a (2007) göre din ve spiritüellik arasında çok daha karmaşık bir ilişki vardır. Çağdaş İtalyan toplumunun din ve spiritüelliğe bakışını incelediği araştırmasında Giordan (2007), kurumsal dinin insanların kutsallık ile olan ilişkilerini tam olarak tatmin etmediğini ortaya çıkarmıştır. Başka bir deyişle, modern/postmodern toplum din dışında başka kategorilere ihtiyaç duymaktadır. Ancak ona göre bu durum, Heelas ve Woodhead'in iddia ettiği yönde bir karşıtlık değil, dinin, spiritüellik formu ile birlikte yeniden

ortaya çıkması anlamına gelmektedir. Dinin kaybolmasındansa köklü bir değişim geçirdiğinden bahsetmek daha doğrudur: "inanç kaybolmayacaktır, ancak, göreliliğine ve ilişkisel doğasına göre yeniden düzenlenecektir" (Giordan, 2007: 165). Bu noktada, "işlevsel farklılık" kavramı önemli bir açıklayıcılık vaat etmektedir. Bir "işlevsel farklılık" örneği olarak, bazı toplumsal aktivitelerin (eğitim, sağlık, vs.) dinî kurumlardan seküler kurumlara transferi, tamamıyla dinî olmayan aktivitelerin dinî alandan uzaklaşmasıyla, aslında dini arındırmaktadır. Bu yüzden, "işlevsel farklılık, sekülerleşme sürecinin güncel olarak dinin yeniden spiritüelleşmesine katkıda bulunan bir unsurudur" (*a.g.e.*: 165). Dahası spiritüellik, kurumsal asimilasyonuna karşı "kutsallığın demokratikleşmesi"ni de sağlamaktadır. Sonuç olarak Giordan, Heelas ve Woodhead'in iddia ettiği üzere, spiritüelliği dine karşı bir alternatif olarak görmez; daha ziyade, inancın bireyler ve kurumlar arasında birçok farklı biçime büründüğünü düşünür. Tablo 2, Giordan'ın İtalya'da yaptığı araştırmada ortaya çıkan bu farklı biçimleri yansıtmaktadır.

TABLO 2
Dindar Bir İnsan Olma Farkındalığı ve Ruhani Hayata Sahip Olma Algısı

İnançsız/bilinemezci (dindar da ruhani de değil)	% 12,3
Etno-kültürel dindarlık (orta/yüksek dindarlık/ruhanilik)	% 17,3
Eleştirel ruhanilik (düşük ya da hiç olmayan dindarlık, orta/yüksek ruhanilik)	% 8,8
Zayıf inançlı (orta dindarlık ve orta ruhanilik)	% 23,0
Ruhaniden ziyade dindar (yüksek dindarlık, orta ruhanilik)	% 10,3
Dindardan ziyade ruhani (yüksek ruhanilik, orta dindarlık)	% 9,5
İmanlı (yüksek dindarlık ve yüksek ruhanilik)	% 18,8

Kaynak: Giordan, 2007: 171.

Elbette bu formlar, tümüyle bir dışlama ve tümüyle bir içerilme gibi yalnızca iki kutuplu olarak tanımlanamaz. Bu yüzden, Giordan'a göre "geleneksel kiliselerin değişemeyeceği ve toplumsal-kültürel bağlamdan gelen zorlukları kabul edemeyeceği fikri, naif bir düşünme biçimidir" (*a.g.e.*: 177). Droogers'un (2007)

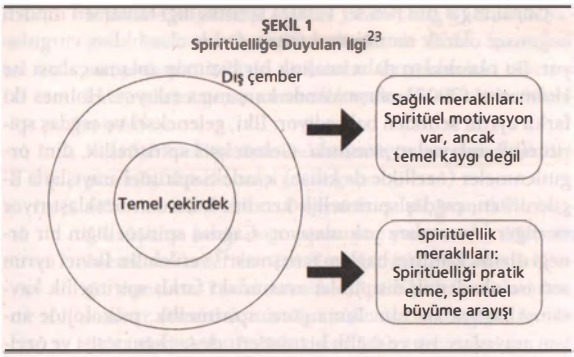
Hollanda'da yaptığı başka bir araştırma, Giordan'ınkine paralel sonuçlara varmış; burada da kutsallık ve sekülerlik "ikili bir hareket" olarak ortaya çıkmıştır. Dinî kurumların toplum ve birey üzerindeki etkilerini kaybettiği yadsınamaz, ancak, yeni dinsellik formlarının bu sefer de kendilerini bu kurumlarda hissettirdiği görülmektedir. Başka bir deyişle, kurumlar güncel ihtiyaçlara göre yeniden yapılanmaktadırlar. Buna göre, "sekülerlik ve kutsallık aynı anda ve paradoksal bir biçimde gerçekleşmektedir. Bu ikili hareket, bir yandan kurumsal dini zayıflatırken, diğer yandan deneyime dönük dinselliği beslemektedir" (*a.g.e.*: 97).

Buna karşılık, Voas ve Bruce'un çalışmasında (2007) ise tam tersi bir sonuç ortaya çıkmıştır. Heelas ve Woodhead'in (2005) Kendal bölgesinde yaptığı araştırmanın sonuçlarını tekrar değerlendiren araştırmacılar, araştırma katılımcılarının temel motivasyonunun (kutsallığın farklı bir deneyiminden ziyade) oldukça dünyevi arayışların bir sonucu olduğunu tespit eder;[22] sekülerlik ve kutsallık arasında da hiyerarşik bir ilişki olduğunu iddia ederler (2007: 51).

Şekil 1, Voas ve Bruce'un (2007) Heelas ve Woodhead'in Kendal araştırmasını yeniden gözden geçirmeleri sonucunda yaptıkları ayrımları yansıtmaktadır. Buna göre, spiritüel etkinliklerle ilgilenenlerin büyük çoğunluğu sağlık motivasyonuna sahiptir. Dolayısıyla Voas ve Bruce (2007), sekülerlik ve kutsallık arasındaki ilişkiye Giordan (2007) ve Droogers'dan (2007) daha farklı bir yorum getirirler. Onlardan ayrıştıkları temel nokta, sekülerliğin kutsallığın yerine geçtiği fikridir:

> İnsanlar, kendilerinin neye inanması gerektiğine, ne zaman kiliseye gitmeleri gerektiğine ya da kendilerini nasıl tanımlamaları gerektiğine razı olmamaktadırlar. Aynı zamanda, kendile-

22 Voas ve Bruce, Kendal'daki katılımcılar tarafından yapılan maneviyat betimlemelerinin doğa ötesiyle hatta kutsalla dahi fazla alakalı olmadığını tespit etmişler. Maneviyat (*spirituality*) katılımcılar tarafından maddi olarak değil de duygusal olarak iyi hissetme anlamında kullanılmış. Katılımcıların ancak dörtte birinin spiritüellik hakkındaki temel inançlarını belli belirsiz ezoterik (güç algılanan enerjilerle bağlantı halinde olma) ya da dinî (Tanrı'nın kurallarına uyma) terimlerle açıkladığı gözlenmiş. Kalanlarsa spiritüelliği sevgi, iyi ve şefkatli bir insan olmak gibi dünyevi parametrelerle dile getirmişler (2007: 51).



rini bir dine ya da spiritüelliğe adama konusunda da –bu öz-spiritüellik bile olsa– çok daha isteksizlerdir. Eğer ortada bir devrim[24] var ise bunu nerede aramamız gerektiğini bilmemiz gerekir: kutsallık, yerini sekülerliğe bırakmaktadır (Voas ve Bruce, 2007: 59)

Bu noktaya kadar olan tartışmalar büyük ölçüde spiritüelliğin ontolojik koşulları ile ilgiliydi. Ancak, literatür, yalnızca spiritüelliğin "öteki/diğeri" karşısında nasıl tanımlandığını araştırmıyor. Spiritüelliği ana akım "diğer" (din, sekülerlik, modernlik, kutsallık) kavramlarla tartışanlar dışında, bunları aşmaya çalışan araştırmalar da var. Bunun bir örneği olarak, Bender'ın araştırması spiritüelliğin üç tipinden bahsediyor:

1. Dindar olmayanların spiritüelliği,
2. Dinin belli bir parçası olarak spiritüellik (kişinin kendi dinî geleneğindeki spiritüellik gibi).
3. Dinden daha fazlası olarak spiritüellik (inançlar arası bağlamdaki spiritüellik gibi) (Oh ve Sarkasian, 2012: 302).

23 Kendal bölgesinde yapılan araştırmanın genel bir çerçevesini çizmek amacıyla bu tabloyu biz hazırladık.

24 Burada Heelas ve Woodhead'ın (2005) "spiritüel devrim" kavramına gönderme yapıyorlar.

Görüldüğü gibi Bender (2007) spiritüelliği tamamen dinden bağımsız olarak tanımlamaktansa, farklı olasılıkları vurguluyor. Bu olasılıkları daha analitik bir biçimde anlama çabası ise Holmes'ın (2007) çalışmasında karşımıza çıkıyor. Holmes iki farklı ayrım setinden bahsediyor. İlki, geleneksel ve çağdaş spiritüellik anlayışları arasında. Geleneksel spiritüellik, dinî örgütlenmeler (özellikle de kilise) içindeki spiritüel arayışlarla ilgilenirken, çağdaş spiritüellik kendini kiliseden uzaklaştırıyor ve diğer kavramlara yakınlaşıyor. Çağdaş spiritüelliğin bir örneği olarak kültürel bağlam tartışması[25] verilebilir. İkinci ayrım seti ise akademik disiplinler arasındaki farklı spiritüellik kavramsallaştırmalarıdır. Buna göre, spiritüellik, psikolojide anlam arayışları; tıp ve sağlık hizmetlerinde sağlığın tesisi ve özellikle de akıl sağlığının tedavisi; dinde kilise dışındaki alternatif pratikler; antropolojide farklı kültürler; eğitimde pedagojik boyutlar; işletmede performans üzerindeki etkiler ve sosyolojide de geleneksel spiritüelliğin toplumsal değişimler ile ilişkisi bağlamlarında ele alınmaktadır.

Çağdaş spiritüelliğin bir parçası olarak görülebilecek ve bu sınıflandırmaya katkıda bulunabilecek bir başka çalışma ise Heelas'ın (2008) "yaşamdaki spiritüellikler" kavramıdır. "Yaşam", burada kritik bir öneme sahiptir. Ona göre "esas kavram, kendilikle takıntılı (*self-obsessed*) çağrışımları olan "bireysel (*self*) spiritüellik" değil, "yaşam"ın ta kendisidir. Yeni Çağ Hareketleri olarak adlandırılan şey her neyse onun tam da kalbinde yer alan şey "yaşam"dır" (*a.g.e.*: 26). Heelas, bu kavramsal yaklaşım çerçevesinde yaşamdaki spiritüellikleri tarihsel bir bağlamda inceler ve altı farklı spiritüellik tanımlar:

1. *Romantik Akım* (19. yüzyıl): Geleneksel Hıristiyanlığı reddeder, vurgu dünyevi çilededir (Aydınlanma, sanayi devrimi, siyasi ayrışma). Kişisel yaşam deneyimi ön plandadır: "Sadece 'ben' kendi yaşamımı deneyimleyebilir ve dönüştürebilirim" (*a.g.e.*: 43). Yaşam, kutsaldır: "Özneler kutsallaşır, vurgu biricik olandadır" (*a.g.e.*: 43). Romantikler, en ni-

25 Bkz. Sheldrake, 1999.

hayetinde, hayatlarını sanatsal ya da felsefi bir biçimde yaşarlar. Bu dönemde, sağlık endişeleri de vardır. Spa ve homeopati spiritüelliğin parçasıdır. Günümüzdeki tüketim kültürü bahsi geçen romantik hayallerden oldukça etkilenmiştir.

2. *Nazi Spiritüellliği*: Spiritüel bütünlüğün parçası olarak Aryan ruhu kişisel olanın yerine geçer.
3. *60'ların Karşı Kültürü*: Dışavurumculuk, otantiklik, kişinin hayatını kendi doğrularına göre yaşaması bu dönemin önemli sembolleridir. Temel vurgu, yükümlülüklerden özgürleşmektir. Temel mücadele, "edinilen" (ana akımdan, totaliter sistemden, tüketilen yaşamdan) ve "hakiki" kendilikler arasındadır. Burada kişisel refah vurgusu yoktur.
4. *80'lerin Seminer Spiritüelliği*: Temel mücadele, alt kendilik/ego ve yüksek kendilik/içsel dünyanın spiritüelliği (toplumsal-kültürelden farklı olarak) arasındadır. Zihinle sınırlıdır. Bu akımın takipçileri eskinin karşı kültürcüleridir (yupiler). Tüketim, spiritüel uyanış ile meşrulaşır.
5. *90'ların Bireysel Refah Spiritüelliği*: Başarıya, kapsayıcı bütünlüğe, üretime ve tüketime yöneliktir.
6. *2000'lerin Esenlik (Well-being) Spiritüelliği*: Bütünsellik, denge, erdem ve biriciklik ön plandadır. Kişi kendi potansiyelini spiritüel akışlarla gerçekleştirir. Romantik akımdaki sanatsal bir dışavurumdansa yoga gibi aktiviteler, yaşamda boyama fırçası işlevi görürler. Amaç, karşı kültürdeki gibi dünyayı değiştirmek değil, bireysel esenliktir. "İlişkisel, yüz yüze aktiviteler, kültürde bulunan diğer alanlara daha derin bir giriş sağlar. Biri popüler dergilerde yoga ve esenlik üzerine okur; diğeri DVD'den yoga izlerken egzersiz yapmaya karar verir; öteki çakralar, enerji akışları, kundalini ve yoganın amacı ile ilgilenir ve birkaç kitap okur; başka biri yaşlanır ve kendi sağlığı ya da yaşamın anlamı hakkında düşünür; beriki hangisinin en iyi çalıştığını bulmak için öz-denetim uygular; bir diğer kişi ise sonunda, bir tai-chi grubuna takılır. Böylece ilgili kişi, kendiyle ilgili daha önce tam olarak değerini bilemediği bir şeyleri 'fark etmiş' olur'" (*a.g.e.*: 64).

Spiritüelliği anlamak için geliştirilen tüm bu farklı kavramsallaştırmalar, Knoblauch'ın (2010) yaptığı bütünlüklü ancak farklılıkları indirgememeye de özen gösterdiği spiritüellik tarifinde birleşir. Knoblauch birbiri ile ilişkili beş farklı noktayı vurgular:

1. Spiritüellik belirli kültürel ve dinî geleneklerle sınırlı değildir; ezoterik kültürler, İslâm, Budizm gibi birçok kendine özgü geleneğin içinde bulunabilir.
2. Troeltsch (1992) mistisizmi, Weber'in (1988) sadece kilise ve din olarak yaptığı ikili sınıflandırmaya karşılık "dinin üçüncü toplumsal biçimi" olarak tanımlar. Onun bu mistisizm kavramı, çağdaş spiritüelliği incelemede kullanışlı bir analitik araçtır.
3. Bochinger'in (1994) "içeriye dönük deneyim üslubu" *(inwardly oriented mode of experience)* vurgusu spiritüelliğin deneyim boyutunu anlamak için alan açar.
4. Roof ve diğerlerinin (1999) spiritüelliği "kurumsallığa ve hiyerarşiye karşı" bir anlayış olarak tanımlaması, din ve spiritüellik ayrımını işaret etmede önemlidir. Kesin bir karşıtlıktan ziyade, "uzaklık" *(distance)* daha heterojen bir içerik sağlar.
5. Çağdaş spiritüellik biçimleri, spiritüelliğin uzmanların elinde tekelleşmektense (kişisel) "deneyimin genelleştirilmesi" ve böylece daha geniş bir kitleye erişim hedefini yansıtırlar.

Knoblauch, yukarıda sıralanan bu beş farklı boyuta yeni bir kavram daha ekler: "aşkınlık deneyimleri" Bu kavram, Batılı pagan dinî içerik ve ritüelleri; marjinal ya da sapkın oldukları varsayılmış Hıristiyan geleneklerini; insan potansiyeli hareketi gibi daha seküler hareketleri; şifa teknikleri, meditasyon, yoga, ayurveda ve alternatif tıp gibi pratikleri de dahil ederek sadece dinî olan deneyimlerin ötesine geçilmesini mümkün kılar (2010: 30). Bu aşkınlık deneyimleri arasında Heelas'ın (1982) sübjektiflik/öznellik *(subjectivism)* üzerine vurguları kritiktir. Zira Heelas, spiritüelliğin Bellah ve arkadaşlarının (1985) savunduğu gibi zorunlu olarak bireysel olması gerektiği varsayımından kaçınır. Ona göre birçok spiritüel ritüel ve tecrübe,

gerçek, melez ve sanal cemaatler içerir. Böylece, spiritüellikle ilgili kişisel aşkınlık deneyimleri, örgütlü dine ilişkin sınırlı bir anlayışı aşmayı ve büyük aşkınlıklara (aşkınlık burada gündelik hayatta ya da sosyal hayatta verili addedilen sınırları aşmayı ifade eder) odaklanmayı mümkün kılar.

Spiritüel hareketlere katılmayı sağlayan etkenler

İnanç meselesinin yazılı tarih boyunca insanların ve toplumların hayatında önemli bir yere sahip olduğunu ve bunun izinin istisnalar olmakla birlikte toplumların genelinde sürülebileceğini söylemek mümkündür (Giddens, 2013: 579). Bu bağlamda yeni dinler ve manevi arayışlar da normatif olanlardan pek farklı değildir. Hatta pek çok kez tüm dinlerin ilk başta "yeni dinler" olarak ortaya çıktıklarını da unutmamak gerekir (Bromley, 2009: 2; Barker, 2014: 235). Belki de bu nedenle, bireylerin yeni dinlere yöneliminin arkasındaki sebepler araştırmacıların her daim ilgisini çekmiştir. Özellikle de takipçi tabanı genellikle kuşaklar arası olmayan ve üyelerini din değiştirme yolu ile kendine katan birinci kuşak yeni dinler ve pratiklerin modern toplumdaki "yükselişi" ve bireylerin bu dönüşümüne yol açan motivasyonlar merak konusu olmuştur. Yukarıda vurguladığımız gibi bu olgunun (çalışmanın odağı olan bireysel inanç biçimlerini anlamanın ötesinde) toplumun geçirdiği değişimleri gözle görülür hale getirdiği ve hatta din konusunda bir tür gelecek projeksiyonu sunduğu da iddia edilmiştir (Vance, 2015).

Ne yazık ki yeni dinlere kimlerin neden katıldığına dair tartışmalar, bu konudaki klişeler nedeniyle oldukça kafa karıştırıcı bir hal almıştır (Dawson, 2003: 117). Kült karşıtı hareketler (*anti-cult movement*) ve örgütlü dinî kurumlar da medyanın ilgisini çeken bu klişeleri beslemektedir. Bununla birlikte, bugüne kadar yapılmış ampirik çalışmaların tartışmayı daha sağlam bir düzleme taşıdığını söylemek mümkündür. Bu çalışmaların çıkarımlarından yola çıkarak bireylerin yeni dinlere yöneliminin sebepleri makro (yapısal) ve mikro (bireysel) faktör-

ler olarak iki ana başlık altında toplanabilir. Bunlar, yeni dinlerin ortaya çıkışını da hazırladığı iddia edilen sosyal ve kültürel yapısal faktörler ile daha bireysel, mikro faktörler olarak ifade edilebilir (Dawson, 2003). Bu bölümde temel olarak bu yapısal/makro ve bireysel/mikro faktörlerin geçerliliği ile ilgili küresel ve yerel savları tartışmayı amaçlıyoruz. O zaman Kozanoğlu'nun kapsamlı gözlemleriyle başlamak çok uygun olacak:

> Mistik ya mistik olmayan yeni tarikatlar, ruhçuluk, gizemcilik, fal, kehanet, büyü, parapsikoloji, alternatif tıp alanının büyük bölümü UFO gözlemciliği (ufoloji) ve uzaydaki diğer canlılarla iletişim vs. Bunlar kimi zaman iç içe geçerek kimi zaman bağımsız halleriyle *new age*-yeniçağ kültürünün parçalarını oluşturuyorlar işte. Sağlıklı hayatı ayurveda'da arayanlar, şeytana tapma temelinde oluşmuş bir cemaatle; uzak galaksilerle iletişim kurduklarını söyleyenler, Nostradamus çözümlemecileriyle aynı çerçeveye yerleştirilmelerini hoş karşılamayabiliyorlar. Kendilerince haklılar, herhalde. Ama "dışarıdan" bakınca onları birleştiren, hiç değilse insanlık tarihinin aynı dönümüne yerleştiren bir şeyler olduğu görülüyor. Umudun bittiği yerde umudu; gerçek ve mecazi anlamıyla can pazarında ölümün ya da ölümsüzlüğün sırlarını; keşiflerin, icatların ulaşamadığı noktada "dördüncü boyut"a gizlenmiş "bilinmeyen'i" iletişim çağında, denenmemiş bir iletişimi; dünya tükenirken yeni dünyaları; belirsizliğe ve güvencesizliğe karşı faldaki-kehanetteki geleceği; sıradanlığa karşı farklılığı aramak... (Kozanoğlu, 1997: 25)

Yukarıda ifade ettiğimiz gibi manevi arayış meselesi, basitçe inanmanın temel bir parçası olarak görülebilir. Burada bahsedilen arayış, kutsalı aramak, vaat edilmiş toprakları aramak, kişinin iç dünyasında bir arayışa çıkması, hatta inanacak herhangi bir şey bulmak üzere aramayı dahi içerebilir (Gür, 2018: 23). Arayışın kendisi günümüzde sık sık kendi kendini yöneten bireylerin dinî geleneklerden bağımsız kişisel bir maneviyat bulmak adına gerçekleştirdiği bir hareket veya bir yolculuk olarak tanımlanmaktadır (Smith ve Denton, 2005: 79). Bu noktada bu-

gün gözlemlediğimiz arayışların kendilerinden çok belki de bu arayışların nedenlerinin, arayan kişilerin özelliklerinin ve tatmin oldukları noktaların, "yeni" oldukları iddia edilebilir. Yukarıda, dine dönen insanların modern hayatın anomik ve yabancılaştırıcı etkilerinden korunmak amacıyla önlemler aradığından (Dawson, L., 2014: 52); modernitenin yarattığı rahatsızlıkların bu yöndeki etkilerinden kısaca bahsetmiştik. Dolayısıyla burada yeni dinî hareketlere yönelimin sebepleri arasında gösterilen yapısal faktörler, işte bu durumla bağlantılı olarak daha çok "neden arıyorlar" sorusunun cevabına karşılık gelmektedir.

Son elli yılın yol açtığı dönüşümler dünyada pek çok kişi için oldukça beklenmedik oldu. Bu süreçte bugüne kadar aydınlanma ve modernitenin dışarıda bırakmaya çalıştığı "spiritüelliğin", insanların hayatında kendine bir şekilde bir yer edinmeyi başardığını ya da biçim değiştirerek de olsa önceki yerini koruduğunu görüyoruz. Her ne kadar yeni dinlerin ortaya çıkışı etki alanları bakımından istatistiksel olarak büyük bir önem arz etmiyor gibi görünse de sadece ortaya çıkmış olmaları dahi sosyal değişim tartışmalarını beraberinde getirmiştir (Barker, 1999: 15).

Gerek Batı'da gerekse Doğu'da tarımsal üretime dayalı geleneksel toplumlar, çok ciddi değişimler geçirmeden uzun süre varlıklarını sürdürdüler. Ancak sanayi devrimi, kapitalizmin gelişmesi, coğrafi keşifler, Rönesans ve Reform süreçleriyle birlikte özellikle Batı Avrupa'da bütün dünyayı etkileyen ciddi dönüşümler ortaya çıktı. Geleneksel toplumların aksine modern toplumlar aklileşme, endüstrileşme, şehirleşme, sekülerleşme, sosyal farklılaşma ve bireyselleşme gibi her biri diğeriyle bağlantılı süreçleri yaşadılar. Bu süreçler literatürde genellikle modernleşme kavramı altında değerlendirildi. Bu gelişmeler neticesinde farklı toplumlarda uzun süre pek de değişime uğramayan geleneksel inançlar ciddi biçimde etkilendiler ve hasar gördüler.

Öte yandan, modernleşme süreci önceki düşünme ve inanç biçimlerinden ciddi bir ayrılmaya işaret etse de modern toplumların dini tamamen dışladıklarını söylemek mümkün de-

ğildir. Modern toplumların çoğunda dinin bütünüyle yok olduğu ve bireylerin de kaçınılmaz bir şekilde sekülerleştikleri söylenemez (Berger, 2014: 16). Yani bireyler, bilimsel düşüncenin etkisi artsa da inanmaya devam ettiler (Smith, 2007: 14). Hatta dinin dünyanın pek çok yerinde daha da "güçlendiğine" ya da canlandığına dair metnin başında değindiğimiz bazı gözlemler de mevcuttur. Yine de bütün bu süreçte din de geleneksel niteliğini koruyamamış ve değişmek zorunda kalmıştır. Barker bu değişimi "dinin bireyselleşmesi" olarak açıklamaktadır (1999: 19). Stark da bireylerin dinî kurumlardan uzaklaştığını belirtmekte; yaptığı bir araştırmada örneğin İzlandalıların büyük çoğunluğunun (% 81) ölümden sonraki hayata inanmasına rağmen kiliseye gidenlerin oranının % 2'ye kadar düştüğünü tespit etmektedir (2000: 52). Benzer şekilde Davie de "ait olmadan inanma" (*believing without belonging*) kavramını ortaya atarak modern toplumlarda insanların kurumsal dinlere aidiyeti azalmakla birlikte inançlarının (biçim değiştirerek de olsa) hâlâ sürdüğünü iddia etmektedir (1999: 71). Bu durumda sekülerleşme teorilerinin, modern toplumda varlığını sürdüren yeni dinleri, YDH'leri ve YÇH'leri anlamak için bütünüyle yeterli olmayacağını; yeni bazı çerçevelere ihtiyacımız olduğunu söylemek mümkündür. Bu da bizi geleneksel toplum ve modern toplum arasında yaşanan kırılmaya benzer bir kuramsal noktaya getiriyor. Zira Berger'in tespit ettiği gibi modernite sekülerleşmeden ziyade çoğulculuğa yol açan bir süreç ki –çoğulculuktan farklı değer sistemlerinin ve bakış açılarının aynı toplumda birlikte yaşayabilmesini anlıyorsak– bu da zaten dinin durduğu yerin de değiştiği anlamına geliyor (2014: 16).

Çoğulculuk, modernleşme süreçlerinin sonuçlarından biri olsa da post-modern düşünceyle de oldukça bağlantılı bir kavram. Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi modernite, dine karşı olumsuz denmese de kayıtsız kaldığı ve kapsadığı diğer süreçler de sekülerleşmeye dönük olduğu için din ve inanç alanı konusunda genellikle çok da hoşgörülü bir tutum sergilemedi. Bunun tersine post-modern yaklaşımların (*doğru*'ya karşı tutumları göreceli olduğu için) ise farklılıklara karşı da daha hoşgörülü bir tavır ta-

kınarak din konusunda alternatif okumalara yer açtığını söylemek mümkün. Postmodern yaklaşımlar, böylece maddi ve manevi tüm yolların doğru olabileceği ve her bireyin kendi yolunu kendisinin çizebileceğine dönük vurgularıyla dinî çoğulculuğa da geniş bir alan açmış oldular. İşte bu dinî çoğulculuğun Batı toplumlarında ilk görünürlüklerinden birini de YDH ve YÇH versiyonlarıyla spiritüel hareketler oluşturdu.

Literatürde yeni dinlere (ya da bu dine "dönüş" süreçlerine) dönük çalışmalarda en sık kullanılan model Lofland ve Stark tarafından önerilen yedi basamaklı dönüşüm modelidir. Bu modele göre birey ilk olarak bir gerilim hissetmeli, sonraki adımda bu gerilimin çözümünü manevi dünyada görmelidir. Bu şekilde durum artık spiritüel bir arayış olarak nitelendirmeye başlanabilir. Bu ilk üç adım genellikle arayışa zemin hazırlayan aşamalar olarak ortaya konur. Yani kişi bir kültte, tarikata ya da YDH'ye katılmadan önce bu aşamaları deneyimlemiş olmalıdır. Aramaya hazır hale gelen kişi bir dönüm noktasında katılacağı yol ile karşılaşır. Bu noktadan sonra ise topluluk içerisindeki ilişkileri derinleşirken dışarıdaki ilişkileri zayıflar (Dawson, 2003: 118).

Yukarıda yapısal faktörler arasında ele aldığımız modernleşme süreçleri çoğu zaman yeni dinlerin ortaya çıkışı sırasında yaşanan sosyal değişimleri açıklamak için kullanılmışlardır. Fakat bu süreçler aynı zamanda burada bahsedilen gerilimlere de karşılık gelirler. Zira toplumun herhangi bir alanında yaşanan değişim genellikle bireysel birtakım gerilimler ile birlikte ortaya çıkar. Bu bağlamda örneğin literatürde yeni dinlerden, "hareketler" olarak bahsedilirken kastedilen de aslında budur. Çünkü bu hareketler basitçe bireyleri ortak normlar üzerinden harekete geçirme kapasitesine sahiptirler. Bu, hayat tarzı ya da bakış açısı değişikliği için ya da bu değişikliğe karşı bir hareket de olabilir (Türkdoğan, 2013: 27). Sonuçta değişim gerilime sebep olduğu gibi gerilim de değişimi destekler. Hatta Barker'ın tanımlamasıyla yeni dinlerin önemi, hissettiği bir ihtiyacı başka şekillerde karşılanamayan kişiler için yer yer bir barometre işlevi görmesinde yatmaktadır (1999: 26).

Bromley'e göre YDH'lerin tercih edilme sebebi, dünyadaki karşıt-kültür (hareketleri) dönemi düşüşe geçtikten sonra dahi insanlara çeşitli alternatifler ya da farklı deneyimler yaşayabilecekleri ortamlar sunmaya devam etmeleridir (2009: 5-6). Beckford'a göre ise bu oluşumlar kültür ve toplum içindeki stresli değişikliklerin bir göstergesi olup yeni yorumlar katıp pratik karşılıklar sunarak hızlı toplumsal değişikliklerle başa çıkmak için özgün çabalar olarak da nitelendirilebilirler (1992: XV). Aslına bakılırsa sosyolojik açıklamaların pek çoğu yeni dinlere olan yönelimi hızlı sosyal değişimin getirdiği kimlik krizi, ahlâki anlam sorunları ve derin kültürel kargaşaya bir yanıt olarak görmektedir (Clarke, 2006: XII). Nitekim Heelas da YÇH'lere olan bu yönelimi bu tür ihtiyaçları karşılayan eski dinlerin yitimi ve hızlı değişime karşı yeni bir norm ve kimlik kaynağı, mükemmelliğe ulaşmak için –tüketim kültürü tarafından da desteklenen– alternatif bir yöntem olarak değerlendirmektedir (1996). Wright da benzer bir şekilde insanların yeni dinlere katılmasının ardında sosyal ve kültürel değişim sebebiyle hızlanmış değerler krizi içerisindeki kimliğin ve ahlâki anlamın çözülüşünü görmekte; sosyal ve kültürel değişimleri geleneksel arabulucu kurumların çöküşüne, kurumsuzlaşmaya, sekülerleşmeye ve hukuki değişikliklere bağlamaktadır (Wright, 2007). Bu bakış açısına göre YDH'ler bireylere eksikliklerini hissettikleri belli amaçlar, roller, kurallar ve beklentilerin yanı sıra aile bağına benzer yakınlıklar ve ilişkiler de sağlarlar (Beckford, 1985; Bromley, 1985; Wright, 2007). Benzer bir şekilde Robbins ve arkadaşları da gençleri yeni dinlere çeken dört süreç tanımlamaktadır: uyarlanabilir sosyalleşme, birleştirme, telafi etme ve yeniden yönlendirme. Kısaca açıklamak gerekirse, bu bakışa göre YDH'ler bireylere toplumsal değişimlerle başa çıkmalarını ve onlara adapte olmalarını sağlayan değerler, kurallar ve yetenekler sunarlar. Bunu yaparken de ("İsa da bir devrimciydi" fikrini savunanların yaptığı gibi) bir yandan da karşıt-kültür değerlerini manevi değerler ile birleştirirler. Belirsizlik gibi hisler manevi ödül ve görevler ile telafi edilirken; bireyler anlamlı ve yapıcı olduğu düşünülen yeni rollere yönlendirilirler (Wright, 2007).

Bu tezlerle bağlantılı olarak Glock'un tercih ettiği yoksunluk (*deprivation*) teorileri ve Stark tarafından seslendirilen "stres altındaki toplum" gibi pek çok bakış açısı, yeni dinlere olan yönelimleri açıklamak için kullanılmıştır (Arweck: 2006: 46-47). Bu yönelimleri, insanların deneyimlediği modern "yerinden edilmenin" bir sonucu olarak görmek hatta onları moderniteye karşı bir duruş ve protesto olarak nitelemek de mümkündür. Örneğin Heelas yeniçağ maneviyatının cazibesine kapılan insanların büyük oranda modernitenin getirdiği belirsizlikler nedeniyle kimlikleri konusunda güvensiz hisseden kişiler olduğunun altını çizmektedir (Heelas, 2008). Levine'in araştırması da benzer sonuçlar ortaya koymakta; hızla değişen dünyada ebeveynlerinin sahip olduğu güvencelere sahip olamayan çocukların içinde yaşadıkları çağda benzer duygular hissettiklerini vurgulamaktadır (2003: 125).

Bridger'a göre ise günümüzde maneviyata olan ilginin artışı, hayatın belirsiz, kırılgan ve dünyevi olarak algılanmasıyla ilgilidir (2001: 10). Bu görüş belki de günümüzde reklamlardan kişisel gelişim kitaplarına kadar her noktada karşımıza çıkan "ânı yaşa" fikrinin görünürlüğü ile desteklenebilir. Bu mesele tüketimcilik anlayışıyla da ilişkilendirilmektedir. Sonuçta eğer kısacık hayat ontolojik belirsizliklerle dolu ise hâlâ yapabiliyorken tüketmek de kendi başına bir anlam haline gelebilir. Birbiri ile mücadele halinde olan her ürün gibi yeni dinler de insanlar için tercih etme haklarını kullandıkları pazar ürünlerine dönüşmüş olabilirler (Bridger, 2001: 10). Sonuçta içinde yaşadığımız çağın post-modern bireyi, deneyimleri içine çeken bir duygu alıcısıdır (Bauman, 1995: 116). Öte yandan, tüketimcilik, bir özgürlük ve seçim hissiyatı verse de tüketim kültüründe ihtiyaçlar doyumsuzdur ve bunu arayış kültürü ile birlikte değerlendirdiğimizde gerçeği sunduğunu iddia eden yüzlerce hareket ile karşılaşmamız olasıdır. Bu durum, tüketimciliğin bireycilik ve bireysel tercih yaklaşımları ile olan yakın ilişkisinden kaynaklanmaktadır. Zaten arayış içinde olan bireyler kendilerini, durumların sübjektif olarak onlara nasıl hissettirdiği üzerinden, doğru ve geçerli olana karar verebilen bir oto-

rite olarak tanımladıkları anda bilerek ya da bilmeyerek manevi tüketiciler konumuna gelirler (Smith ve Denton, 2005: 73). Bu da daha çok tercih yaratarak arayış kültürünü derinleştirdiği gibi, arayışı, toplum tarafından kabul görmüş bir eğilim olarak da iyice yüceltir.

Yukarıda bahsedilen makro süreçler, kişilerin arayış motivasyonları veya yeni dinlerde ne bulduklarına dair sorulara dair birtakım açıklamalar içerse de YDH'lere ya da YÇH'lere gösterilen ilginin sadece toplumsal değişim ya da modernite süreçlerine bağlanması yeterli değildir. Dawson'ın mikro faktörler dediği "kişisel" faktörler de yeni dinlere yönelimde oldukça etkilidir ve kişiden kişiye değişiklik göstermektedirler. Burada vurgulanan noktalar, daha çok bu kişilerin bu hareket ve oluşumlarda ne aradıklarına ilişkin sorulara yanıt niteliğindedir. Ne olmuştur ya da neye ihtiyaç duymuşlardır ki bu durum onları (örgütlü ya da normatif dinlere değil de) yeni dinlere yöneltmiştir?

YDH'lere ya da Yeni Çağ hareketlerine katılan bireylerin katılma motivasyonları hakkında birçok farklı yaklaşım mevcuttur. Örneğin YDH'lerin üye toplama yöntemleri ve üyelerinin sadakatlerini kazanma şekilleri konusunda ortaya atılan en yaygın yaklaşımlardan biri "beyin yıkama" teorisidir. Bir kavram olarak beyin yıkama karşı konulmaz, akıl almaz ve hatta büyüsel yöntemler kullanmak suretiyle insan aklını kontrol altına almak ve düşünsel bir dönüşüm yaratmak için doğrudan veya dolaylı olarak yapılan her türlü sistemli telkin, yönlendirme ve baskıyı içeren bir uygulama ve propaganda tekniği olarak tanımlanır (Sancar, 2014: 323). Beyin yıkamayı daha sıradan karşılanabilecek ikna etme yöntemlerinden ayıran nokta ise, ilgili topluluklarda bir tür şiddetin ve –fiziksel ya da manevi– baskının meşru görülmesidir.

Sosyal bilimcilerin büyük bir kısmı dinî dönüşümü bireyin kimliğinin ve dünyaya bakışının da değiştiği derin bir süreç olarak görürler. Bu dönüşümün dış görünüm, kılık kıyafet, diyet, yaşam tarzı, sosyal çevre ve kişisel özelliklerde birtakım değişiklikler meydana getirdiği de gözlenmektedir. Barker

bu durumu öncesi-sonrası ve biz-onlar farkının ortaya çıkması olarak ifade eder ve YDH'lerin ortak bir özelliği olduğunu belirtir (1999: 20). Bu derin dönüşüm beyin yıkama iddialarını desteklemek adına sık sık kullanılır. Özellikle beyin yıkama modelinin savunucuları "aniden" yaşanan bu tür bir değişimi, zorlama yaşandığının bir göstergesi olarak kabul ederler; ancak, dönüşümler genellikle aniden yaşanmaz. Tam tersine ihtiyaç, mantıksal tercih (*rational choice*) ve duygusal bağlanma gibi pek çok farklı etkeni içeren bir süreci içerirler (Dawson, 2003).

Bununla birlikte beyin yıkama teorisini destekleyenler, dönüşüm geçiren bireyin genellikle pasif olduğunu; davranışsal olarak kolaylıkla etkilendiğini varsayarlar. Fakat alan çalışmaları, bireylerin manevi dönüşümlerini tamamlamak için aktif olarak çabaladıklarını göstermektedir. Bu tür tipik iddiaların aksine dönüşümü yaşayan kişiler, olasılıkları araştırdıkları, seçimlerini tartıştıkları ve bilinçli kararlar verdikleri içsel bir süreci yaşarlar ve hatta bireysel ihtiyaçlarını grup beklentileriyle de dengelemeye çalışırlar. Dawson'a göre genel kanının aksine yeni dinî hareketlere katılanların pek çoğu kamu alanlarında rastgele karşılaştıkları misyonerler tarafından değil zaten tanıdıkları kişiler tarafından bu hareketler ile tanıştırılmaktadır (2003: 119).

Tabii ki din değiştirme meselesini açıklamak kolay değildir; fakat meseleyi Heelas'ın deyimi ile ancak kimi istisnai durumlarda doğru olabilecek popüler beyin yıkama teorileri ile anlamak da kesinlikle mümkün değildir. Nitekim, günümüz kültüründe kişisel maneviyatın kabul görmüş olmasında, mantıklı tercih unsurunun oynadığı rolü, beklenmedik ve güçlü manevi deneyimlerin etkilerini, sosyalizasyonun ve kişisel tarihin getirdiklerini vurgulayan önemli teoriler bulunmaktadır (Heelas, 2008). Öte yandan, pek çok araştırmacı için bu kişilerin ne aradıkları sorusuna net bir cevap vermek de pek mümkün değildir. Örneğin Dawson (2003) bireylerin yeni dinlere katılımları ile ilgili olarak duyguları etkileyen mikro yapısal faktörler –kendi deyimi ile "psikolojik spekülasyonlar"– üzerine yazmayı tercih etmiştir.

Barker'ın (1984) yaklaşımı da bu bakışa güzel bir örnektir. Barker halk arasında Moonieler olarak adlandırılan topluluk hakkında yaptığı çalışmanın ardından onların karakteristik özelliklerini şöyle sıralar: "topluma hizmete değer veren, idealist, geleneksel ve saygın". Moonieleri, geçmiş hayatları ve sosyal özelliklerindeki ortaklıklardan yola çıkarak analiz eden Barker'a göre, bu kişileri bu topluluğa getiren neden, korunaklı çevrelerde yetişmiş ve desteklenmiş bireyler olarak ergenlik döneminde aşmaları gereken krizleri yetişkin oluncaya kadar aşamamış olmalarıdır. Bu nedenle, hayata atıldıklarında deneyimledikleri hayal kırıklığı ve gerilimler, kimliklerini inşa etmek için daha sağlam bir zemin (kurallar, ilişkiler vs.) sağlayan tarikatlara ulaşmalarının yolunu açmıştır. Dolayısıyla, her ne kadar biraz spekülatif olsa da "kimlik oluşumu" ile ilgili bu tez, din değiştirme konusunda yapılan çalışmalara önemli katkılar sağlamıştır.

Bu alanda önemli bir sav da aslen bir psikiyatrist olan Levine tarafından ortaya atılmıştır (Wright, 2007). Levine araştırmasında kendi deyimi ile radikal yollara sapan (bunun için ayrılan) yüzlerce genci incelemiş ve sonuçta araştırdığı gençlerin arayışlarını; "engellendiklerini hissettikleri parçalanmış bir toplumda gelişmek ya da olgunlaşmak amacıyla hayata geçirilen girişimler" olarak tanımlamıştır. Ona göre bu kişiler, ailelerinden ayrı bir kimlik oluşturmak ve kontrol ortamından uzaklaşmak istemektedirler (Levine, 2003). Sonuç olarak Levine, kült karşıtı grupların yargılarının aksine bu tür girişimlerin bir tür patoloji (ya da ruhsal problemlerle ilgili bir şey) değil; hem sosyal hem de daha kişisel düzeyde tecrübe edilen yapısal gerilimlere işaret ettiğini düşünmektedir.

Bu örneklerde görüldüğü gibi bireylerin yeni dinlerde ne aradığı sorusu arayanların kişisel geçmişleri, sosyal özellikleri ve tutumları ile yakından ilgilidir. Zaten bu nedenle her çalışmada farklı kişisel sebepler öne çıkabilmektedir. Bununla bağlantılı olarak Barker, YDH'lerin "yeni" olarak değerlendirilmesinde önemli bir etkenin bu hareketlerin gerçekten de belirgin bazı özelliklere sahip (yeni) belirli bir toplum kesimini kendine çe-

kebilmesi olduğunu söylemektedir. Batı'da bu yeni kesim, net bir biçimde beyaz, iyi eğitimli, profesyonel, orta sınıf mensubu kişilerdir (1999: 21). Farklı araştırmaların bulguları da yeni dinlere katılanların görece genç, iyi eğitimli, idealist, orta sınıflardan gelen ruhsal meselelere açık fakat bu konuda deneyimsiz kişiler olduğu yönündedir (Arweck, 2006: 30-31).

Bu tür ortak özelliklerin gözlemlendiği çalışmalarda araştırmacılar sık sık bu ortaklıkların kişileri yeni dinlere getiren sebeplerle bağlantılı olduğunu öne sürmüşlerdir. Örneğin Levine, radikal arayışların çoğunlukla 16 ile 26 yaşları arasındaki kişileri çektiğini öne sürer. Ona göre bu yaş aralığındaki bireyler ailelerinden ekonomik ve duygusal anlamda yeterince bağımsız olmakla birlikte henüz iş ve aile gibi kolay terk edilemeyecek sorumluluklara sahip değildirler. Orta ve orta üst sınıf ailelerden gelen bu kişilere kıyasla daha şanssız olan yoksul gençler ise çoğunlukla böyle bir yolculuk için ayrılabilecek zamandan ve paradan yoksundurlar (Levine, 2003: 137). Barker, yeni dinî hareketlerin takipçilerinin iyi eğitimli kesimlerden geliyor olmalarını, yeni dinlerin karmaşık öğretilerini anlamak için gereken becerilerin bir sonucu olarak görmektedir (1999). Başka araştırmalarda ise bu durum, katılımcıların yaşlarının ve ekonomik durumlarının kesişmesiyle ilişkilendirilir. Öte yandan, tüm bu analizler hâlâ kimin neden yeni dinleri tercih ettiğini tam olarak açıklamamaktadır (Levine, 2003). Bunun ana sebeplerinden biri tabii ki ortada bir tercih unsuru bulunmasıdır. Temelde bu kişilerin arayışa başlayabilmek için manevi konularla ilgili (Arweck, 2006: 31) farklı inanç biçimlerini deneyimlemeye ve arayışın kendisine karşı hazır ve istekli olmaları gerekmektedir (Smith ve Denton, 2005: 75).

Bu noktada, bireylerin neden YDH'lere yönelmek isteyebileceğine ışık tutan önemli savlardan bir tanesi "arayan tutumu" yaklaşımıdır. Arayan tutumu kavramı, manevi arayışa girmeye eğilimli kişilerin belli ortak tutumlar ve bakış açılarına sahip olduklarını öne sürmektedir. Buna göre bu kişiler çoğunlukla birden fazla doğrunun varlığına inanmakta sakınca görmeyen, dinî cemaatin parçası olmayı inancın bir gereksinimi olarak al-

gılamayan, birleştirilmiş/özgün inanç ve pratikler oluşturmaya istekli ve din değiştirme baskılarına olumsuz yaklaşma eğiliminde olan kimselerdir (Smith ve Denton, 2005: 73). Manevi arayışa girmek isteyen kimselerin maneviyata karşı genel bir ilgi duymakla birlikte kurumsal dinlerden genellikle kaçındıkları litaratürde zaten sıklıkla ifade edilen bir hususdur. Örneğin Roof'un çalışmasına göre örgütlü din, bu kişilerin gözünde gerçekliğin kendisinden ziyade seçeneklerden yalnızca biridir. Bu sebeple de daha kişisel yollar tercih edebilirler ya da farklı çatılar altında ibadet edebilirler (2009: 55).

Öte yandan bu durum, ortak noktalar arayan herkesin benzer noktalardan başladığı anlamına gelmez. Roof (2009) üç farklı spiritüel yolculuktan söz eder. İlki, daha önce inançsız olan ya da öylesine inanan (*nominally religious*) bireylerin tuttuğu yoldur. Bu tür bir yolculuk yaşayan kişiler, genellikle seçmek için "doğru hissettiren" bir sisteme ihtiyaç duyarlar. Bu noktada doğru hissettirmek, katılımcılar için şu anlama gelir: "manevi arayış açısından toplulukta rahat kabul görmek, bireysel olarak desteklenmiş hissetmek ve kendince zor soruları geri çevrilmeden sorabilmek" (Roof, 2009: 57). İkinci manevi yolculuk türü, zaten inançlı olan insanların dinî bir canlanma ya da manevi bir büyüme deneyimini konu eder. Bu kişilerin bu noktaya gelme sebepleri ilkinden farklı olarak dünyevi bir destek ihtiyacı hissetmeleridir (*a.g.e.*: 58). Üçüncüsü ise oldukça aktif bir arayış içindeki bireylerin yoludur. Bu kişiler aradıklarını bulsalar da bulmasalar da devamlı olarak farklı manevi yolları araştırırlar. Bu arayışın ardındaki motivasyon kişisel büyüme, tamamlanma veya kişisel tatmin olduğundan sık sık kendilerine özgü farklı pratikleri içeren yollara girerler (Roof, 2009: 58-59). Barker'ın bu tipler için verdiği örnek oldukça açıklayıcıdır:

> California, Amsterdam ya da Highgate'de (spiritüel) arayış içindeki bu tür kararlı bireyleri her sabah Tai Chi yapmaya başlamadan önce yirmi dakika transandantal meditasyon yaptıktan sonra pazartesi ruhsal aktarım seansına, salı rehberle-

riyle buluşmaya, çarşamba Alexander eğitimi almaya, perşembe Osho videosu izlemeye ve hafta sonu boyunca da forum seminerlerine katılmaya giderken görebilirsiniz. İki ay sonra biri onları "Hare Krishna", "Om Shanti" ya da "Nam Myoho Renge Kyo" zikrederken bulabilir (1999: 17).

Roof'a göre bu tür bir yolculuğun içerisinde olanlar geleneksel örgütlü dinden uzak durmaya da en meyilli olanlardır. Ayrıca "enerji akışları", "yüce bir güç", "farkındalık", "kozmik bilinç" ve "insan potansiyelinin gerçekleşmesi" gibi kavramları özgürce kullanmaları sebebiyle en alışılagelmemiş topluluk olarak görülürler (Roof, 2009: 58-59). Yukarıda tartıştığımız ortak sosyal özelliklerin (iyi eğitimli, orta sınıf, profesyonel, görece genç vs.) büyük bir kısmını taşıyan grup da çoğunlukla "oldukça aktif bir arayış içinde olan" bu bireylerden oluşmaktadır.

Bunların yanı sıra bu tür arayışlar içindeki kişiler, arka planları (sınıfsal, ekonomik ya da ırksal, mezhepsel vb. özellikler) konusunda da benzerlik gösterirler. Batı'daki yeni dinî topluluklarda çoğunlukla beyazların yer aldığına dair bulgular, bu kişilerin kendileriyle benzerlik kurdukları gruplara yönelmesi olarak açıklanmaktadır (Levine, 2003). "2002-2003 Birleşik Devletler Ulusal Gençlik ve Din Araştırması"nın sonuçlarını değerlendiren Smith ve Denton, söz konusu gençleri, aileden getirdikleri dinî geleneklere, ebeveynlerinin dinî tören ve ibadetlere katılım seviyesine, yakın sosyal çevrelerindeki dünya görüşlerine, ikamet ettikleri yere, ailelerinin gelir seviyesine ve ebeveynlerinin eğitim durumuna göre sınıflandırmıştır. Bu çalışmaya göre, Protestanlara göre çok daha muhafazakâr olan Mormonlarda arayış eğilimleri daha az görülürken; muhafazakâr olmayan, inançsız ya da inanç düzeyi ve dinî törenlere katılım seviyesi düşük, şehir ortamında yaşayan, iyi eğitimli ailelerden gelen genç bireylerin farklı manevi pratikleri deneyimlemeye diğerlerinden daha açık oldukları bulunmuştur (Smith ve Denton, 2005: 83-85).

Bir başka araştırma ise arayışın "kişisel" niteliği ile ilgili oldukça ilginç boyutlara dikkat çekmektedir. Levine, çalıştığı

gençler arasında radikal arayışlara yönelenlerin, çoğunlukla arkadaşı olmayan ve ciddi bir romantik ilişki yaşamamış olanlar arasından çıktığını tespit etmiştir. Ona göre kendilerini yalnız ve izole edilmiş hisseden, hiç kimseye ya da hiçbir yere ait olmadıklarını; çevrelerinde, özellikle de yaşıtları arasında, kimsenin kendilerini anlamadığını düşünen gençler, bu tür çeşitli deneyimler sonunda yeni dinlere yönelmektedirler (2003: 140). Dawson da benzer bir şekilde "üyelik deneyiminin kalitesini/niteliğini" bu hareketlere yönelik ilginin başlıca sebepleri arasına koymaktadır. Ona göre –Wilson ve Dobbelaere'in çalışmalarında sundukları örnekler gibi– bu tür hareketlere katılan kişiler sıradan hayatların monotonluğunun aksine hayat dolu, sıcak, açıklık ve neşe dolu bir görünüm sergileyen YDH üyelerinin cazibesine kapılmaktadırlar (2003: 119).

Bu tür hareketlere katılım sebepleri elbette din değiştiren herkes için aynı değildir. Ne arandığı kişiden kişiye ve topluluktan topluluğa değişebilir. Nitekim farklı topluluklarda yapılan çalışmalara ilişkin bulgular, araştırmacıları –arayan kişilerin geçmişleri, karakterleri ve tutumları ile bağlantılı olarak– amaç, anlam, ait olma, deneyim, hatta iyileşme gibi sebeplere götürmüştür. Sonuçta YDH'ler en temel insani ihtiyaçlarını karşılayabildikleri ölçüde insanları kendilerine çekmeyi başarırlar (Enroth, 2005: 14). Sözü geçen ihtiyaçlar, hem geleneksel dinlerin vaaz ettiği bazı "görev"leri hem de yeni olmalarından gelen bazı özellikleri içerir. Daha önce bahsettiğimiz gibi manevi arayış, yaşanan gerilimin çözümünün maneviyatta görülmesi ile başlar. Bu durum ise sık sık "dini" soruların sorulması ya da bilme ihtiyacı ile ortaya çıkar. Toplumsal ve kişisel gerginlik ve stres dönemlerinde sorulan "ben kimim?", "neden bu oluyor?", "kötülük neden var?" gibi soruların yanıtları tek değildir ve de genellikle dinin alanına girer. İşte yeni dinî hareketler de bu sorulara cevap verebildiği ölçüde insanları kendine çeker. Barker'a göre yeni dinî hareketlerin dinî olarak anılmasının nedeni; Tanrı, insanın varlığı ve hayatın anlamı gibi dinin konusu olan "temel soruları" dert edinmesidir (Barker, 1999: 16). Bu noktada yeni dinlerin de benzer bir manevi reh-

berlik sunduğu açıktır. Ne de olsa doldurmaya çalıştıkları yer klasik dinlerin boşalttığı yerdir (Alıcı, 2014: 71). Özellikle de daha esnek, sorgulanabilir ve hoşgörülü bir yaklaşım ve üslup ile desteklendiğinde bu durum pek çok kişi için gerçek bir çekime dönüşebilir.

Yukarıda tartıştıklarımızla bağlantılı olarak meseleye başka bir açıdan bakarsak; bireylerin YDH'lere yönelmelerinin bu hareket ve oluşumların toplumsal işlevleri ile ilgili olduğunu da rahatlıkla görebiliriz. Yani, bu hareketlerle ilgili olarak kurumlaşmış dinlerin artık yerine getiremediği işlevler ya da modern toplumda ortaya çıkan yeni ihtiyaçlara yönelik yeni işlevler söz konusudur. Saliba, bu işlevleri net bir şekilde beş ana başlık altında özetlemektedir.

1. Açıklayıcı işlevler (yeni dinler de normatif olanlar gibi insan varlığı ve amacı ile ilgili insanlara mantıklı gelen açıklama ve yorumlar getirirler).
2. Duygusal işlevler (bireylere kimlik, güvenlik, cesaret gibi olumlu duygular sağlarlar ki bunlar ilk bölümde bahsettiğimiz olumsuz sebeplerle –gerilim ve stres– başa çıkmayı mümkün kılar).
3. Toplumsal işlevler (tüm dinî topluluklar gibi sosyal dayanışma sağlarlar).
4. Onaylama işlevi (ortak inançlar ve kültürel değerler kurarlar, sosyal ve ahlâki normları telkin ederler. Özellikle hızlı değişimden kaynaklı anomi, yabancılaşma gibi sorunlarda önemli bir işlev görürler).
5. Uyarlanabilir işlevler (yeni dinlerin içerdiği inançlar ve ritüeller hayatta kalma için araçlar haline dönüşebilir (Saliba, 1990: xxxi-xxxiii'den aktaran Arweck, 2006: 48).

Bunlarla birlikte yeni dinler ile eskiler arasında elbette bazı önemli farklar da bulunmaktadır. Wright'ın da belirttiği gibi yeni dinler, dinî kurumların aksine varlıklarını sürdürebilmek için kendi üye tabanlarını oluşturmak zorundadırlar. Kısaca, din değiştirme eğiliminde olan kimseleri alternatif bir yol izlemeye ikna etmeleri şarttır. Bu ise hem sosyal düzene hem

de geleneksel dinî kurumlara etkili bir şekilde karşı durabilmelerini gerektirir (2007: 187). Ayrıca yeni dinler, geleneksel dinlerden farklı olarak çeşitli öğreti ve pratiklerin birleştirilmesine izin verir hatta çoğu zaman bunu kendileri gerçekleştirirler. Enroth, yeni dinlerin doğruya ulaşmak adına yeni formülleştirmeler kullandıklarını belirtir (2005: 19). Son olarak yeni dinlere katılmanın sebepleri arasında ödül olarak düşünülebilecek olan yükselen özgüven, bilgiden kaynaklanan güç ve kontrol hissi, maddi ve sosyal yardım, güvenlik, yeni sosyal fırsatlar ve itibar gibi ikna edici unsurlar da vardır (Wallis, 1984: 122'den aktaran Dawson, 2003: 120). Bunlar, süreç içerisinde bireylerin ilk yönelim sebeplerinden çok daha önemli hale dahi gelebilirler (*a.g.e.*: 120).

Yukarıda bahsettiğimiz kişiden kişiye değişebilecek ihtiyaç farklarını en iyi açıklayan sınıflandırmalardan birini de Puttick sunar. Bu sınıflandırma yeni dinleri, üyelerinin ihtiyaç ve değerlerine göre beş gruba ya da seviyeye ayırır: hayatta kalma, emniyet, saygı, aidiyet ile sevgi ve kendini gerçekleştirme. Puttick bu beş başlığı iki geniş grupta birleştirmiştir. İlk iki ihtiyacı karşılayan gelenekçi yeni dinî hareketlerken sonraki üç ihtiyaca seslenenler kişisel gelişim odaklı yeni dinlerdir. Bu bağlamda geleneksel hareketler muhafazakâr değerlere odaklanırken diğerleri basit kişisel gelişimden ruhsallığa kadar geniş bir içsel büyüme yelpazesi önerirler (Puttick, 2003: 242). Puttick bu tipolojiyi kadınların deneyimleri üzerinden kurduğundan bahsedilen başlıkların her biri aynı zamanda cinsiyetle ilgili inanç ve uygulamalardaki belirgin farklılıkları da temsil eder.

Bu tipolojiye göre gelenekselci hareketler dindar, muhafazakâr ve hiyerarşiktir. Ancak başlıca çekicilikleri, modern dünyanın karmaşasından şaşkına dönmüş ve korkmuş kadınlara net çözümler sunmasından kaynaklanır. Bu yüzden genellikle bir sınırlama ve baskı içermelerine rağmen insanlara açıkça tanımlanmış cinsiyet rolleri sunarlar, istikrarlı bir aile hayatı vaat ederler ve daha çok da güvenlik ihtiyaçlarını karşılarlar (Puttick, 2003: 242). Kişisel gelişime odaklanan hareketlerin çekiciliği ise katılımcılara seküler yaşamda mevcut olanların öte-

sinde, kendini ifade etme, keşfetme ve güçlendirme imkânları sunmasından kaynaklanır. Böylece bu tür hareketler bir yandan karşıt-kültür arayan bireyleri; diğer yandan seküler/ profesyonel meslek sahibi olup belirli bir başarıya ulaşmış ve hayatının bu evresinde manevi bir gelişim hedefinde olan kadınları kendine çekerler (*a.g.e.*: 242).

Bu sınıflandırmadan da anlaşılabileceği gibi hangi hareketlerin kimleri kendine çektiği kişisel ya da mikro yapısal sebeplerle bağlantılıdır. Bu sebeplerin pek çoğu da belli bir toplulukta gözlemlenebilen ortak dünya görüşü, tutum, sosyal özellikler ve sosyalleşme deneyimleri ile yakından ilgilidir. Sonuçta söz ettiğimiz "arayışlar", her seferinde olmasa da bazen "bulma" sonucunu da beraberinde getirir. Bu, bazı kişiler için varoluşta bir anlam ve amaç bulmak anlamına gelebildiği gibi diğerleri için güvenlik, aile, ait olacak bir yer; huzurlu bir zihin durumu, farkındalık, bilince ulaşma, kendini bulma veya gelişme (tekâmül) anlamlarına gelebilir. Hatta "modern" toplumda bulunabilecek şeyler arayanların sayısı kadar çoktur da denilebilir (Gür, 2018: 24).

Türkiye literatürü

Türkiye'deki dinî gruplara, cemaatlere, tarikatlara yönelik birçok araştırma[26] yapılmış olmasına rağmen spiritüel gruplara yönelik alan araştırmalarının[27] sayısı oldukça sınırlıdır. Bu tür

26 Bkz. Günay, 1999; Arslan, 2004, Tuğal, 2006, Bayramoğlu, 2006, Çarkoğlu ve Toprak, 2006, Akşit ve diğerleri, 2012.

27 İstisnai örnekler için bkz. Catharina Raudvere (2002), *The Book and the Roses: Sufi Women, Visibility and Zikir in Contemporary Istanbul*. Swedish Research Institute in Istanbul; Robert Langer (2011), "Transfer Processes within Sufi Rituals: An Example from Istanbul", *European Journal of Turkish Studies* [Online], 13 | 2011; Gözde Aynur Mirza (2018), *Yeni Dinselleşme Eğilimleri ve Maneviyat Arayışları*, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi; Hande Gür (2018), "Contemporary Mevleviye in Turkey from the Perspective of New Religious Movements: "New Mevlevis" of Istanbul and Konya" (Yüksek Lisans Tezi, ODTÜ SBE, Ankara); Pelin Aydıner Juchat (2019) "Saluting the Sun under the Shadow of Neoliberalism: An Ethnographic Study of Yoga Teacher Training Course Attendees and Yoga Teachers" (Yüksek Lisans Tezi, ODTÜ SBE, Ankara); Hazal Develi (2019), "Modern Toplumda Batıl İnançlar ve New Age

hareketlerin uzun süredir toplumda varlıklarını sürdürdüğünü dikkate aldığımızda konuya ilişkin kapsamlı çalışmaların yapılmasında görece geç kalındığını söyleyebiliriz. Öte yandan, Türkiye'de çok zengin ve özgün bir dinî hayat olmasına rağmen Türkiye'deki spiritüel deneyimlerden yola çıkarak uluslararası literatüre yapılmış katkılar[28] da oldukça azdır.

Türkiye'de YDH'ler üzerine yapılan çalışmaların büyük bir bölümünün Batı'da gelişmiş olan literatürü Türkiye'ye tanıtmak amacıyla yazıldığı anlaşılmaktadır. Türkiye'de yapılan çalışmalar, ekseriyetle "Batı'dan ülkemize ithal edildiği" söylenen çeşitli akımların tarihsel bir çerçevede tasvir edilmesi ve tanımlanmasını içermekte (Özkan, 2005; 2010; 2014; Kirman, 2005; 2010a; 2010b; Turan, 2013; Turan ve Sancar, 2014); bu çalışmaların büyük çoğunluğu da bu tip dinî tecrübenin araştırılmasındaki güçlüklere değinmektedir.

YDH'ler disiplinler arası çalışmaları gerektiren nitelikleri nedeniyle; ilahiyat, psikoloji, siyaset bilimi, sosyoloji ve antropoloji gibi çok farklı alanlarda araştırma konusu olarak ele alınmıştır. Ancak Türkiye'deki YDH'ler üzerine yapılan çalışmalarda, bu tür hareketlerin nitelikleri, çıkış nedenleri ve toplumsal etkileri gibi konularda asgari düzeyde bile bir görüş birliği sağlanamamıştır. Çalışmanın yapıldığı disipline göre bu tür hareketlerin "yeni dinler", "sekt", "kült", "yeni dindarlık biçimleri", "zararlı örgütler", "yeni dinî hareketler" gibi çok çeşitli kavramlarla ifade edilmeye çalışılması bu durumun en açık ifadesidir (Kirman, 2003).

Türkiye'de bu alandaki çalışmaların büyük bir çoğunluğunun ilahiyat fakültelerinde gerçekleştirildiğini görüyoruz. Turan'ın tespitine göre Sarıkçıoğlu'nun 1986 yılında *Ondokuz Ma-*

Akımı", Sakarya Üniversitesi SBE Yüksek Lisans Tezi, Sakarya; Fatemah Mashael (2020), "An Exploratory Study of Women's Involvement in New Age Spirituality in Turkey" (Yüksek Lisans Tezi, İbn Haldun Üniversitesi SBE, İstanbul); Özge Duman ve Canan Koca (2020), "Modern Yoganın Analizi: Cinsiyetlendirilmiş Bir Sosyal Alan" *Fe Dergi* 12, no. 2, s. 59-73; Erkmen T. D. (2021), "Flexible Selves in Flexible Times Yoga and Neoliberal Subjectivities in Istanbul", *Sociology*, (2021) 00(0), 1-18.

28 Bkz. Soyubol, 2019, Türesay, 2018; Erkmen, 2021.

yıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'nde yayımladığı "Sayentoloji Mezhebi Kurucusu ve Öğretisi (I)" başlıklı makale Türkiye'de bu konuda yapılmış ilk çalışmadır. Daha sonra 1990'lar ve 2000'li yıllarda Alatlı (1992), Çayır (1999), Güç (2000), Yitik (2005a, 2005b) ve Günay (2001 ve 2005) gibi araştırmacılar tarafından yapılmış çalışmalar gelmektedir. Bu çalışmalar, Türkiye'deki misyonerlik faaliyetleri, gençler arasında yeni dinî akımların yayılması ve bunların toplum üzerindeki "olumsuz" etkileri gibi konulara odaklanmakta; Batı'dan "ithal edilen" satanizm, milenyum akımı, moonculuk, scientoloji, teosofi gibi yeni dinî akımları daha ziyade normatif düzeyde ele almaktadır. Ayrıca konu hakkında Uluç (2006), Ak (2008), Özdemir (2011) ve Sevgi (2011) tarafından farklı ilahiyat fakültelerinde kaleme alınmış yüksek lisans tezleri de mevcuttur. Bu tezler ise konuya ekseriyetle teolojik açıdan yaklaşmakla birlikte; Türkiye'de görülen bu tür bazı akımların içerdiği inançlar, yaklaşımlar, görüşler ve bu hareketlerin yerel düzeydeki örgütlenme biçimleri hakkında betimleyici bilgiler sunmaktadırlar.

YDH'lere odaklanan diğer çalışmalarda ise moderniteyle ilişkilendirilen siyasi, sosyal, ekonomik ve kültürel değişimlerin tartışıldığını görüyoruz. Genel olarak dinin ya da özelde İslâm'ın algılanışı ve tecrübe edilişindeki farklılıklara odaklanan bu çalışmalar, YDH'lerin tarihselliğine vurgu yaparak bu tür hareketleri toplumdaki diğer dönüşümlerle birlikte kavramaya çalışmaktadırlar. Bunlar arasında, İslâm tasavvufunun ve tarikatların tarihsel değişimlerini ve İslâm mistisizminin nasıl dönüştüğünü inceleyen (Kara, 2006); dinin idrak ve pratik süreçleri üzerine yoğunlaşan (Çarkoğlu ve Toprak, 2006) ve dine ilişkin toplum içerisindeki baskın eğilimleri ve yeni oluşan hatları/sınırları anlamayı amaçlayan çalışmalar (Mirza, 2018) oldukça dikkate değerdir. Modernitenin yeni bir dinselleşme eğilimi getirdiğini savunan Mirza, bu ihtiyacın ve arzunun bireyin hayatında nasıl tezahür ettiğine; bireylerin dinselliklerini nasıl tanımladıklarına ve yaşadıklarına odaklanmakta; bu maneviyat arayışlarını, Türkiye'de 1980 sonrası benimsenen dışa açıl-

ma politikaları, sınır ötesi ekonomik ve kültürel alışverişler ve kitle iletişim araçlarının kullanılması ile ilişkilendirmektedir.

Genel olarak bu akımlar modern yaşamın getirdiği bireyselleşme ve sekülerizm eğilimleri bağlamında tarihsel olarak ele alınmakta; Avrupa ve ABD'de özellikle İkinci Dünya Savaşı sonrasında yeni bir yönelim olarak ortaya çıktığı vurgulanmaktadır (Kirman, 2010). Bununla birlikte, YDH'lerin çıkışına ilişkin farklı değerlendirmeler de mevcuttur. Özellikle muhafazakâr araştırmacıların yaklaşımlarındaki genel eğilim ise YDH'lerin ortaya çıkışını, modernitenin getirdiği akılcı, laik ve pozitivist düşünce sisteminin kendi içindeki çıkmazlarla ilişkilendirmektir. Onlara göre bu arayışlar modernitenin bireyi yönelttiği boşluk ve yalnızlık hissinden kaynaklanan bunalımdan çıkma girişimlerdir (Türkdoğan, 1999). Benzer şekilde, YDH'ler, geleneksel toplum yapısına göre düzenlenmiş pek çok sosyal unsurun ve anlayışın, modern toplumun yepyeni şartları ile uyuşmadığının anlaşılması üzerine; insanların bu yeni şartlara uyum sağlayacak yeni enstrümanları bulmak için kendilerini algılamaya, düşünmeye, yorumlamaya ve teşkilatlanmaya yöneltmeleri ile açıklanmaktadır (Günay ve Ecer, 1999). Meseleyi kültür kavramı etrafında ele alan çalışmalar ise yeni dinî pratiklerin, modernitenin kurgulamış olduğu rasyonel ve pragmatist özneye neden cazip geldiğine odaklanmaktadırlar. Bu bağlamda 18. yüzyıldan itibaren endüstrileşme, şehirleşme ve modernleşmenin Batı'nın kültürel yapısında neden olduğu köklü dönüşümlerin, geleneksel değer ve inançlarının zedelenmesine yol açarak yeni dinî akımların ortaya çıkması ile sonuçlandığı öne sürülmektedir (Günay, 2005; Köse, 2011).

Konuyla ilgili olarak sıklıkla karşımıza çıkan bir diğer yaklaşım da meseleyi postmodernizm etrafında tartışanlardır (Arslan, 2006; Paker, 2011; Alıcı, 2014). Bu tür çalışmalar, YDH'leri ve YÇH'leri, meta-anlatıların parçalandığı; her türlü otorite ve dogmanın güvensizlikle karşılandığı postmodern bir düzlemde ele almaktadırlar. Meseleyi, yabancılaşma ve anlam kaybı yaşayan endüstriyel-teknolojik toplumunun seküler kültürel öğelerin de içinde yer aldığı modern hayata uygun yeni bir kutsal-

lık inşa etmesi pratiği olarak değerlendirmektedirler (Başkaya, 2006). Bunun yanında Türkiye'de yeni dinî akımları, "din piyasası" kavramı çerçevesinde ya da neo-liberal piyasa ekonomisi ile eklemlenme bağlamında tartışan çalışmalar (Sevinç, 2014; Kirman, 2005) da mevcuttur. Örneğin Kirman, günümüzde bireylerin menüden seçim yapar gibi farklı dinler arasında tercih yapma konumunda olduğunu; yeni dinî hareketlerin de bu rekabetçi pazara dâhil olan unsurlar olarak algılanması gerektiğini düşünmektedir. Kirman'ın sonraki çalışmaları (2010a; 2010b) ise, yeni dinî hareketler meselesine daha çok tarihsel ve kuramsal tartışmalar ışığında yaklaşmaktadır. Yazar, bu eserlerinde yeni dinî akımların ortaya çıkışının sebeplerini tartışan "göreli yoksunluk", "beyin yıkama", "rasyonel seçim" ve "kaynak mobilizasyonu" gibi farklı kuramları değerlendirmektedir.

Türkiye'de bu alanda gerçekleştirilen en kapsamlı çalışma ise *Istanbul Orient Institute* bünyesinde ve Alexandre Toumarkine'nin yürütücülüğünde 2011 ve 2017 yılları arasında yapılan "Türkiye'de Yeni Dinsellikler: Sekülerleşmiş Bir Müslüman Ülkede Yeniden Büyülenme mi?" (*New Religiosities in Turkey: Reenchantment in a Secularized Muslim Country?*) adlı projedir. Geç dönem Osmanlı İmparatorluğu ve Türkiye Cumhuriyeti'nde yeni dinselliklere odaklanan projede "yeni dinsellikler" kavramı, Hinduizm veya Budizm gibi Güney ve Doğu Asya dinlerinin düşünce ve pratikleri ile de ilişkili yeniçağ hareketleri bağlamında tanımlanmıştır. Proje bir saha çalışmasından çok Türkiye üzerine çalışan tarihçi, sosyolog, antropolog, felsefeci 25'ten fazla entelektüelin Fransa ve Almanya'da oluşmuş bilgi birikimini ve akademik söylemi birleştirme ve bütünleştirme amacını taşımaktadır. Projede Batı toplumlarında yaygınlaşan bu tür hareketler, sekülerleşme, bireyselleşme ve küreselleşme süreçlerinin bir uzantısı olarak ele alınırken; çoğunluğu Müslüman olan Türkiye toplumunda yaygınlaşmakta olan yeni dinsellikler ise doğunun doğu ile karşılaşması olarak resmedilmektedir. Proje ekibi 2019 yılında Tauris Yayınevi'nden *Indian Spiritualities In Turkey: East - East Encounters* (*Türkiye'de Hint Spiritüellikleri: Doğunun Doğu ile Karşılaşmaları*) adlı bir kitap

yayımlamıştır (Luge ve diğerleri, 2019). Proje ekibinden bazı yazarlar ise *European Journal of Turkish Studies* dergisinde son dönem Osmanlı ve erken Cumhuriyet dönemindeki spiritizm hareketleri ve Doğu dinlerinin Türkiye'de yaygınlaşması ile ilgili tarihsel perspektiften yayınlar kaleme almışlardır (Hendrich ve Sarmış, 2017; Sarmış, 2019).

Yeni çağ hareketleri kapsamında yapılan çalışmaların bir bölümü de Türkiye'de son yıllarda popülerleşen yoga, meditasyon, şamanlık ve reiki gibi pratiklere odaklanmıştır. Bunlar arasında yogayı fiziksel bir aktivite olarak, sağlığa olumlu katkıları bağlamında ele alan çalışmalar olduğu gibi (Güler, 2010; Çoban, 2005); Sahaja Yoga gibi tikel konulara ağırlık veren (Albayrak, 2012) ve bu akımın Hint dinleriyle ilişkisini, dinî, felsefi ve kültürel boyutlarını inceleyen başka çalışmalar (Yitik, 2005a; Arslan ve İlhan, 2013; Ercan, 2019a; 2019b; Sevinç, 2014) da mevcuttur.

Şamanizm üzerine yapılan çalışmalar ise genel olarak şamanizmin bir din olarak kabul edilip edilemeyeceği (Yıldırım, 2004; Buluç, 1948) sorusu etrafında şekillenmiştir. Bazı araştırmacılar şamanizmi Türklerin İslâmiyet'ten önceki dini olarak kabul ederken (İnan, 2000; Şener, 2003; Gömeç, 1998), diğerleri şamanizmi din kategorisi içerisinde değerlendirmek yerine karmaşık bir inanç sistemi (Günay ve Güngör, 2003), mistik-sihri bir güç (Kalafat, 1999; Tunç, 2007; Mandaloğlu, 2011) ruhlar âlemi ile ilişkiye geçme, trans ve vecd tekniklerini uygulama gibi pratikler etrafında oluşmuş olan bir inanış (Uğurlu, 2012) olarak görmektedirler. Şamanizmi, Budizm (Celil, 2003; Demirel 2017) ya da tasavvuf (Açа, 2004; Bars, 2018) ile ilişkili olarak inceleyen başka çalışmalar da mevcuttur. Kutlu (2012) ise bazı geleneksel toplumlarda yaşayan bir kültür olan şamanizm ile yeni dinî hareketler kapsamında yer alan ve geç 20. yüzyılda gözlemlenmeye başlanan *kent şamanizmi* ya da *neo-şamanizm* arasında bir ayrım yapmaktadır.

Türkiye'de son yıllarda alternatif tedavi yöntemleri ve şifa pratikleri kapsamında öne çıkan bir diğer uygulama ise Reiki'dir. Japonya'da ortaya çıkan, dünyanın birçok farklı ülkesin-

de alternatif tıp uygulaması olarak sistemleştirilen ve enerjiye dayalı bir şifa tekniği olarak tanımlanan reiki üzerine de Türkiye'de bazı çalışmalar yapılmıştır. Bunları iki grup halinde sınıflandırmak mümkündür. Birinci grup reiki'ye bir tedavi yöntemi olarak yaklaşmakta ve bu pratiğin faydalarını ve modern tıp ile olan ilişkisini incelemektedir (Altun ve Özden, 2004; Çınar, Karabacak ve Alpar, 2014; Erdoğan, 2013; Çürük, 2015). Araştırmamızla daha yakından ilişkili olan ikinci grup ise reiki pratiğini YDH'lerle ilişkili olarak değerlendiren çalışmalardan oluşmaktadır. Bu araştırmaların bir kısmı Reiki'yi yeni bir din ya da Budizmin Batı'da oluşmuş bir versiyonu olarak tanımlarken diğerleri Reiki'nin yeni bir din olmadığını, aksine her dinî inançtan insanın uygulayabileceği ruhsal bir arınma yöntemi olduğunu savunmaktadırlar (Yücel, 2007; Ergüven, 1996).

Selçuk Erdem, *Selçuk Erdem 4*, kapak görseli, Peng! Yayınları, 2012.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

TÜRKİYE'DE SPİRİTÜEL ARAYIŞ DİNAMİKLERİ[1]

Kitabın bundan sonraki bölümlerinde alan araştırmamızın bulgularına yer vereceğiz. Bulgularımızı birkaç ana başlık altında topladık. Bunların ilkini makro ve mikro boyutlarıyla Türkiye'de spiritüel arayış dinamikleri oluşturuyor. Bu bölümü sırayla spiritüel inançlar ve pratikler; spiritüellik ve toplumsal cinsiyet; spiritüellik, İslâm ve tasavvuf; spiritüellik, beden ve şifa ve son olarak spiritüellik ve ekoloji bölümleri izleyecek.

Makro faktörler: Modernleşme, sekülerleşme, neo-liberalleşme, postmodernleşme

19. yüzyılda modern spiritüel hareketlerin ilk ortaya çıktığı toplumlar; aklileşme, sekülerleşme, endüstrileşme, şehirleşme, sosyal farklılaşma ve bireyselleşme gibi her biri diğeriyle bağlantılı süreçleri deneyimleyen Batılı ülkeler oldular. Genel olarak bu süreçler literatürde uzunca bir süre modernleşme kavramı altında değerlendirildi ve henüz Batılılaşmamış toplumla-

1 Bu bölümde yapılan tartışmanın ilk taslakları, 22-24 Ekim 2020 tarihleri arasında (çevrimiçi) düzenlenen 2. Din Sosyolojisi Sempozyumu'nda "Türkiye'de Spiritüel Hareketlere Katılma Dinamikleri" adıyla ve 31 Ağustos-3 Eylül 2021 tarihleri arasında (çevrimiçi) düzenlenen ESA 2021 Konferansı'na "Spiritual Seekings in Turkey" başlığıyla Kurtuluş Cengiz tarafından sunulmuştur.

rın da zaman içerisinde bu süreçlerden geçecekleri ve modernleşecekleri varsayıldı. Bu kısmen gerçekleşti de. Batı dünyasının dışında kalan birçok ülkede de onlar kadar olmasa da farklı düzeylerde sanayileşme, kentleşme, kırdan kente göç, sosyal farklılaşma, sınıfsal ayrışma, bireyselleşme ve sekülerleşme gibi süreçler yaşandı.

Türkiye de neredeyse üç yüz yıldan beri dünyanın diğer ülkeleriyle birlikte bu yolda ilerliyor. Ancak bu süreç, modernleşme kuramcılarının tahayyül ettiği gibi düz bir çizgi izlemedi. Örneğin III. Selim ile başlayan modernleşme girişimleri Tanzimat'la hukuki bir aşamaya ulaşmış ve Cumhuriyet'in kuruluşuyla da kurumsallaşmış olmakla birlikte; halkın geniş kesimlerinin moderniteyle tanışması pratikte İkinci Dünya Savaşı'nın ardından çok partili hayata geçişle başladı. Kırdan kente göç aşırı derecede hızlandı, kent nüfusu çok arttı, serbest pazar ekonomisine dönük adımların atılmasıyla kapitalist ilişkiler yoğunlaştı, örgütlü bir sermaye ve işçi sınıfı, orta sınıflar ve de oldukça yaygın bir hizmet sektörü oluştu. Hatta yurtdışına işçi göçüyle birlikte ulusaşırı bir sosyal ekonomik ve kültürel hareketlilik de bu tabloya eklendi. Ancak bu süreçler o kadar hızlı gerçekleşti ki, birçok Batılı ülkenin son üç yüz yılda yaşadığı gelişmeleri Batı dışındaki ülkeler neredeyse 30-40 yıl gibi bir süre içinde çok yoğun bir biçimde deneyimlemek zorunda kaldılar. Örneğin bugün sanayileşmenin ve modernleşmenin beşiği sayılan şehirlerden Berlin 3,7, Londra 10, Paris 12 milyon civarındayken İstanbul 16, Tahran 18, Kahire 20, Sao Paulo 25 milyon nüfusa ulaştı. Bu kentler çok farklı din, dil, etnik grup, mezhep, tarikat ve ideolojiden insanlarla doldu ve bu durum ekonomik, siyasal, kültürel birçok çatışmalara yol açtı. Modern Türkiye'nin tarihi de bu çatışmaların izleriyle doludur.

Öte yandan, özellikle 20. yüzyılın ikinci yarısında tüm dünyada bu siyasi değişimlere eşlik eden çok güçlü bir ekonomik ve ideolojik dönüşüm de söz konusuydu. 1970'lerde petrol krizi sonrasında derin bir krize giren küresel kapitalizm, krizden çıkmak için özetle devletin sosyal refah sağlamak amacıy-

la yaptığı kamusal harcamaların azaltılmasını ve çalışan/ücretli kesimlerden burjuvaziye kaynak aktarılmasını öngören; serbest ticarete, gümrük duvarlarının indirilmesine ve ihracata dayalı bir ekonomik düzene geçti. Bu ekonomik dönüşümün ideolojik ayağını ise ABD'de Reagan, Büyük Britanya'da Thatcher ve Türkiye'de de Özal'ın öncülüğünü yaptığı neo-liberalizm oluşturdu. Neo-liberalizm kısaca ulus-devletlerin, ülkelerin ekonomik yapılarını korumak için yüksek gümrük duvarlarıyla ve devlet destekleri ve teşviklerle korudukları ulusal ekonomilerini küresel serbest pazara bütünüyle açmalarını öngörüyordu (Yalman, 2009). Sermayenin küreselleşmesi ve önündeki engellerin kaldırılması anlamına gelen bu yeni sağ program, bir yandan önceki döneme damgasını vuran ithal ikameci üretim, istihdam ve teşvik politikalarını, güçlü sendikaları, işçi haklarını, genel olarak siyasi partileri ve oluşumları devletin güvenlik ve ideolojik aygıtlarının zoruyla zayıflatmayı amaçlarken (Ozan, 2012); diğer yandan da toplum yerine bireyi ön plana çıkarıyordu. Bununla birlikte devletle vatandaş arasındaki koruyucu, kollayıcı bağların aşınmasını telafi etmek ve yeni sisteme meşruiyet kazandırmak için de onun yerine dini, aileyi ve ahlâki gelenekleri koyuyordu (Özkazanç, 2007).

1970'lerden itibaren değişen bu siyasi konjonktürün ekonomik ayağını yukarıda bahsettiğimiz küreselleşme ve neo-liberalizm oluştururken sürecin kültürel alandaki yansımaları ise "geç kapitalizmin kültürel mantığı" (Jameson, 1994) kavramsallaştırmasıyla "postmodernizm" başlığı altında tartışıldı. İlk ortaya çıktığı dönemlerde post-avangard olarak da nitelendirilen ancak günümüzde estetik içerimlerinin ötesine taşan ve daha geniş bir çerçevede tartışılan postmodernizm, 20. yüzyılın özellikle son çeyreğinden itibaren mimari başta olmak üzere gerek plastik sanatlarda ve edebiyat alanında gerekse sosyal bilimler ve siyaset alanlarında yoğun bir gündem oluşturdu. Bu tartışmaya temelde modernitenin neresinde olduğumuzu anlama çabası olarak da bakabiliriz. Dolayısıyla bugün postmodernizme bir şekilde değinmeyen ya da ona karşı, onun yanında ya

da etrafında bir konum almayan bir estetik ya da sosyal bilimsel tartışmadan bahsetmek neredeyse olası değildir. Bu nedenle postmodernizm tartışmasının konumuzla alakasını kurmak spiritüel arayışları anlamak açısından da oldukça önemlidir. Zira postmodernite kavramını kazıdığımızda en temelinde kökleri antik Yunan'a kadar giden ve bizi doğrudan ilgilendiren bir "hakikat" tartışmasıyla karşılaşırız.

Bu tartışmanın temel kutuplarını hatırlayacak olursak; bir yanda, yaşadığımız evrende biz ister onu bilecek düzeyde ve kapasitede olalım isterse olmayalım temel bir hakikatin ve evrensel doğrular kümesinin olduğunu savunanlar; öte yanda, buna karşı çıkanlar ve dünyada hakikatin değil farklı görüşlerin olduğunu söyleyenler. İşte Platon'dan Kant'a, Hegel'e ve Marx'a oradan da Habermas'a uzanan çizgi, farklı argümanlar barındırsa da en azından tüm insanların üzerinden hareket edebileceği birtakım "evrensel doğruların" ya da "hakikatlerin" varlığını savunurken, sofistlerden, Nietzsche'ye oradan Fransız Yeni Felsefecilerine ve dolayısıyla postmodern düşünürlere uzanan bir diğer akım evrensel doğruların ve hakikatlerin, daha başka bir deyişle üzerine basıp dünyayı değerlendirecek "ayrıcalıklı epistemolojik pozisyonların" olmadığını savunmaktadır. İşte 1970'lerden itibaren sosyal bilimlerde egemen paradigma haline gelmeye başlayan postmodernizm; önceki dönemin örgütlü siyasi hareketlerini, kurumlarını, büyük anlatılarını, ideolojilerini, ayrıcalıklı özne konumlarını, hatta bütünlüklü ve tutarlı öznenin kendisini dahi tartışmaya açarak yapıbozuma/kurgusöküme uğrattı. Bu olağanüstü hızlı ve yoğun gelişmeler neticesinde ideolojiler, fikirler ve teorilerin yanı sıra uzun süreler pek de değişim göstermeden devam edegelen geleneksel ve dinî inançlar da ciddi biçimde etkilendiler. İşte tüm dünyada spiritüel arayışların popülerleşmesi ve yaygınlaşması böyle bir politik durum ve bağlam içinde gerçekleşti.

Türkiye bu uzun süreçten farklı dönemlerde yer yer birbirinin içine geçecek şekilde farklı biçimlerde etkilendi. Ancak dindeki dönüşüm açısından ele alındığında Tanzimat'la başlayıp, Cumhuriyet'le devam eden ve günümüze kadar gelen ana

akım sekülerleşme[2] sürecini kabaca birkaç döneme ayırabiliriz. Zira bu uzun süreç yekpare ve homojen bir biçimde yaşanmadı. Tanzimat'tan 1923'e kadar olan döneme "sekülerleşmenin kuluçka dönemi" olarak bakabiliriz. İkincisi, Cumhuriyet'in ilanı ve ardından gelen devrimlerle başlayıp 1946'ya kadar süren "radikal sekülerleşme" dönemiydi. Tekke ve zaviyelerin kapatılması, tarikatların yasaklanması, Latin alfabesine geçiş, Tevhid-i Tedrisat Kanunu, gibi uygulamalar, geleneksel dinî hayatı büyük oranda sekteye uğrattı. Dinî cemaatler ve örneğin Nakşibendilik gibi tarikatlar bu dönemde yer altına indiler ve varlıklarını gizlice devam ettirdiler. Yine de örneğin Mevlevilik gibi bazı tarikatlardaki kurumsal işleyiş, ibadetlerin yanı sıra müritlere eğitimin de verildiği yer olan dergâhların kapanması, tarikat merkezlerinin taşınması ve müritler ile şeyh arasına giren mesafe sebebiyle de sekteye uğradı. Tarikat şeyhinin manevi rehberliği ciddi oranda güç kaybetti (Hendrich, 2011: 3).

Çok partili hayata yeniden geçiş hazırlıkları ile birlikte popüler siyasetin önü açılınca yani 1946'dan itibaren radikal sekülerizm siyasetinin bu koşullarda mevcut katı haliyle uygulanamayacağı görüldüğü için bu siyaset yerini din meselesine daha esnek yaklaşan yeni bir anlayışa bıraktı. "CHP, 1940'ların

2 Soyubol, "Türk tarihyazımında Osmanlı-Türk modernitesini Avrupalılaşma ve Batılılaşma süreçleri ile birleştiren hâkim eğilime karşı Osmanlı-Türk tarihini içsel dinamikler ve dönüşümlerle açıklamaya çalışan alternatif bir yaklaşım olduğuna" dikkat çeker, kendisinin de bu çerçeveyi benimsediğini ifade eder. Bu yaklaşımlara örnek olarak da tarih alanından Rifa'at Ali Abou El-Haj, Huri İslâmoğlu ve Baki Tezcan; sosyoloji ve antropoloji alanlarından ise Esra Özyürek, Alev Çınar, Brian Silverstein ve Michael Meeker'ın çalışmalarını örnek gösterir (2019: 5). Sözü geçen çalışmaların nitelikleri ve alana katkıları tartışılmazdır. Ancak bu araştırmada biz spiritüelliğin tarihine değil de daha ziyade görüştüğümüz kişilerin inanç ve pratiklerine; spiritüel hareketlere katılım motivasyonlarına; spiritüellik ve toplumsal cinsiyet ilişkileri ya da spiritüelliğin tasavvuf, beden, şifa ve ekoloji ile ilişkisi gibi mikro dinamiklere odaklandık. Sekülerleşmeyi ise dinde farklılaşmayı, çoğullaşmayı ve bireyselleşmeyi mümkün kılan makro tarihsel bağlam ve imkân olarak değerlendirdik. Bu nedenle de bu çalışma kapsamında ana akım Osmanlı-Türk tarihyazımına sadık kaldık. Sekülerleşmenin Osmanlı-Türk tarihinde elbette düz bir çizgide ilerlediğini düşünmüyoruz; ancak dinde farklılaşma, çoğullaşma ve bireyselleşme açısından ele alındığında uzun vadeli bir devamlılık görüyoruz. Modernleşme, kapitalizmin derinleşmesi, pazar toplumuna geçiş ve özellikle de son kırk yıldaki neoliberalleşme sürecinin de burada oldukça etkili olduğunu düşünüyoruz.

sonuna doğru aşağıdan gelen talepleri gözeterek ortaokullarda seçmeli din dersinin konulması, türbelerin ziyarete açılması, Hacca gitmenin serbest bırakılması, imamların orduya alınması, Ankara'da bir ilahiyat fakültesi ve Milli Eğitim Bakanlığı bünyesinde imam hatip kurslarının açılması gibi bazı açılımlar yapmak zorunda kaldı" (Köni, 2012'den aktaran Cengiz, 2016: 63).

1950 seçimlerini Demokrat Parti'nin kazanmasıyla bu esnekliğin dozu artu. Ezanın yeniden Arapçaya çevrilmesi, imam hatip kurslarının imam hatip okullarına çevrilmesi, dinî cemaat ve tarikatlar üzerindeki baskıların hafifletilmesi bunlar arasında sayılabilir (*a.g.e.*: 63). Bu süreçte dinî talepleri siyasal söylemine değişik düzeylerde eklemleyen CHP, DP, AP, CKMP (MHP, MÇP) çizgisinin yanı sıra İslâmcılığı doğrudan parti programı olarak savunan Erbakan liderliğindeki MNP (MSP, RP, FP, AKP, SP) de Cumhuriyet'in radikal laiklik politikalarına karşı açık bir muhalefet oluşturdu ve bu talepleri siyasete taşıdı. Burada sürecin ayrıntılarına girmeyeceğiz ancak elbette bu farklı siyasi yaklaşımlar ana akım sekülerleşme süreci ile de paralel geliştiler. Bu nedenle 1946 ile 1980 askerî darbesi arası dönemi (1960 askerî darbesini ve 1971'deki muhtırayı da dâhil ederek) kabaca "ılımlı (*moderate*) sekülerleşme" dönemi olarak adlandırmak yanlış olmaz.

1980 darbesinden 28 Şubat dönemine kadar geçen süreyi ise "muhafazakâr-milliyetçi sekülerleşme" olarak adlandırmanın mümkün olacağını düşünüyoruz. Zira bu dönemde "komünizm tehlikesini" bertaraf etmek amacıyla bizzat askerî yönetim tarafından ilkokuldan başlamak üzere, ilhamını Aydınlar Ocağı'nın tezlerinden alan Türk-İslâm Sentezi ideolojisi çerçevesinde ve de Anayasa'nın laiklik ilkesine aykırı olmak üzere zorunlu din dersleri getirildi ve din, devlet tarafından halka kitlesel olarak örgün eğitim kanalıyla denetimli olarak empoze edildi. Bu siyaset Alevi köylerine cami yapılması ve din görevlisi atanması, dinî vakıf ve derneklerin desteklenmesi, İslâmcı kadroların devlet içine yerleştirilmesi vb. uygulamalarla pekiştirildi. Burada ilginç olan bunun yoğun bir Atatürkçü-

lük propagandası altında yapılıyor olması idi. Dolayısıyla resmî söylem katı bir laiklik çizgisi izlerken pratikte İslâmcı siyasetin önü bizzat devlet tarafından açılmış oldu. Geriye dönüp bakıldığında, askerî darbe koşullarında aranıyor olmasına rağmen askerî yönetime alkış tutan Fethullah Gülen'in darbe sonrasında örgütlenmesini büyük oranda bu koşullar altında ve devlet desteğiyle gerçekleştirdiğini anlıyoruz. Gülen Cemaati'nin askerî darbe sonrası dönemde üstelik de cemaatin gizli niyetlerine ilişkin bilgiler kamuoyunda açıkça tartışılırken[3] harp okullarına, adliyeye, mülkiyeye ve devletin neredeyse bütün kritik kurumlarına sızmasını, devlet adamlarının kandırılmış olmasıyla açıklamak mantıklı olmayacaktır. Burada Türkiye'deki iki önemli kurumsal yapının; devletin ve dinin bir tür pazarlığının ve işbirliğinin söz konusu olduğu anlaşılıyor ki bu iki kurumsal yapı Osmanlı döneminden beri Türkiye'de birbiriyle zaten iç içe geçmiştir. Diyanet İşleri Başkanlığı'nın varlığı bizatihi bu durumun en güçlü kanıtıdır. Bununla birlikte, bölümün girişinde de değindiğimiz gibi 1979'daki İran Devrimi sonrası başlayan İslâmi canlanma; İslâmi cemaat ve tarikatların büyüyüp gelişmesi, holdingleşmesi, sivil toplum örgütleri içinde ve medyada boy göstermesi, kültürel alanda gelişmesi ve de siyaseten etkili hale gelmesi büyük oranda 1980 askerî darbesi sonrasının neo-liberal muhafazakâr atmosferinde gerçekleşti. Kendisi de Nakşibendiliğe bağlı bir kişi olan Turgut Özal da bu hareketlerin güçlenmesinde çok kritik bir rol oynadı.

Öte yandan, bu gelişmelere tepki olarak Türkiye tarihinde ilk kez sivil seküler hareketlerin ortaya çıkışına; laiklik ve Atatürkçülüğün resmî ideoloji dışında ilk kez sivil halk kitleleri tarafından sahiplenilmesine de tanıklık ettik. Devletin koruyup kollamadığını düşündükleri laiklik ilkesini sahiplenmek ve yaşatmak için "Kalpaksız Kuvvacılar" olarak adlandırılan birçok Kemalist sivil toplum kuruluşu ortaya çıktı (Erdoğan, 2002). 1990'ların ikinci yarısından itibaren bir modernlik nostaljisi rüzgârı (Özyürek, 2006) toplumun seküler kesimlerinde yan-

3 Bkz. 28 Aralık 1986 tarihli *Nokta* dergisi, "Orduya Sızan Dinci Grup Fethullahçılar"

kı buldu; öyle ki Atatürk ile ilgili eşyalar (resim, heykel, hediyelik eşya vb.) satan mağazalar bir tür sektör oluşturdu, devletin kurucusuna ait kamusal semboller özelleşip evlerin salonlarına girdi (Özyürek, 2004) hatta bu sembol savaşları kapsamında dövme olup bedenlere kazındı (Yeğenoğlu, 2011).

1990'ların sonuna gelindiğinde devlet ve din arasında yapılan pazarlıkta devlet içindeki koalisyonun bazı kesimleri, gücün dinden yana değiştiğini fark edince askerler eliyle ve geniş toplum kesimlerinin de desteğini alarak bu gidişi tersine çevirmek yönünde daha sonra "post-modern darbe" olarak adlandırılacak bir müdahalede bulundular. 28 Şubat 1997'de yapılan Milli Güvenlik Kurulu toplantısında dönemin başbakanı Erbakan'a yükselen İslâmcılığı bastırmak amacıyla sekiz yıllık zorunlu eğitim gibi bazı kararlar zorla imzalatıldı. Kısa bir süre sonra hükümet istifa etmek zorunda kaldı; yerine Ecevit başkanlığında geçici bir koalisyon hükümeti kuruldu ve seçimlere gidildi. Seçimlerden çıkan Ecevit başbakanlığındaki zayıf koalisyon hükümeti, yıllardır biriken ekonomik, sosyal ve kültürel sorunlarla baş edemedi ve bir anlamda 17 Ağustos 1999'da Gölcük'te meydana gelen 7,4'lük depremin enkazı altında kaldı. Milyonlarca insanın yaşadığı İstanbul'un yanı başında resmî rakamlara göre yaklaşık 30 bin insanın hayatını kaybettiği büyük deprem karşısında felce uğrayan devlet ve hükümet, ciddi bir meşruiyet krizi yaşadı ve ardından da 2001'deki büyük ekonomik krizle birlikte iyice gücünü kaybetti.

İşte 2001 yılında kurulan Adalet ve Kalkınma Partisi, Cumhuriyet tarihinin bu en ağır ekonomik krizi sonrasında 2002 yılında yapılan ilk genel seçimde tek başına iktidar oldu. Yıllardır terör başta olmak üzere birçok sorun yaşayan ve ekonomik, sosyal, siyasal ve kültürel krizlerle çalkalanan Türkiyeli seçmen artık değiştiğini, Milli Görüş gömleğini çıkardığını, muhafazakâr ve demokrat bir çizgi izleyeceğini, AB'ye tam üyelik perspektifini benimsediğini ve kalkınmayı önceleyeceğini vaat eden AKP'ye % 37,4 oranında oy verdi. Genel olarak Türkiye'deki İslâmcı siyasetin yasal kanadının MNP'den AKP'ye uzanan çizgisi, bu yönde yaşadığı dönüşümler, 2002'den bu yana

izlediği politikalar ve bu politikalardaki değişiklikler şüphesiz apayrı araştırmaların konusu olabilir. Burada bizim için önemli olan her ne kadar resmî söyleminde muhafazakâr demokrat olduğunu söylese de büyük oranda İslâmcı kökenden gelen kişiler tarafından kurulan ve yönetilen Adalet ve Kalkınma Partisi'nin neredeyse 19 yıla yaklaşan tek başına iktidarında dahi sekülerleşmenin devam etmesi ve bizim araştırmamızın odağı olan spiritüel arayışların da en çok bu dönemde ortaya çıkmış ve yaygınlaşmış olmasıdır.

Öte yandan, 1994 yerel seçimlerinden başlatırsak 27 yıla yaklaşan bu iktidar sürecinde Siyasal İslâm'ın toplumsal tabanını oluşturan kesimlerde hatırı sayılır bir sermaye birikimi oluştu ve bu kesimler yoğun bir kentleşme ve orta sınıflaşma deneyimi yaşadılar. Bourdieu'nün terimleriyle ifade edersek ekonomik, sosyal ve kültürel sermayelerini arttırdılar ve bunun sonucunda da büyük bir tüketim kapasitesine[4] sahip oldular. Her ne kadar başörtüsü vb. simgelerle kültürel kimliklerini korumaya çalışsalar da kendilerinden önce bu süreci yaşayan seküler kesimleri, eğitim, sağlık, giyim kuşam, moda, eğlence, tatil, spor, kişisel gelişim, kariyer vb. birçok konuda taklit etmeye, onlar gibi yaşayıp giderek de onlara benzemeye başladılar. Böylece paradoksal bir biçimde Adalet ve Kalkınma Partisi iktidarı, muhafazakâr kesimlerin modernleşmesine ve sekülerleşmesine bizzat kendisi önayak olmuş oldu. Dolayısıyla kanımızca Adalet ve Kalkınma Partisi'nin tek parti iktidarının başladığı 2002 genel seçimlerinden (27 Nisan muhtırasını da dâhil ederek) 15 Temmuz 2016'da Gülen Cemaati tarafından düzenlenen Askerî Darbe Girişimi'ne kadar geçen dönemi kabaca "İslâmcı Sekülerleşme" dönemi olarak adlandırmak mümkündür.

Bununla birlikte araştırmamızın odağı Türkiye'de sekülerleşme değil. Bu nedenle yukarıda yapmaya çalıştığımız dönemleştirme analitik ve pratik amaçlıdır. Elbette bu süreç içerisinde yaptığımız dönemleştirmeye tam olarak denk gelmeyen tikel birçok gelişmeden (dinî cemaatlerin sayısının ve etkisinin

4 Ayrıntılı bilgi için bkz. Akçaoğlu, 2019; Özbolat, 2015.

artışı, muhafazakârlığın kitle tabanını genişletmesi, dinî eğitim kurumlarının ana akım haline gelmesi, örgün öğretim dışı din eğitiminin anaokulundan başlayarak her düzeyde yaygınlaşması, bürokrasinin işleyişinde anayasaya aykırı dinî düzenlemelerin yapılması vs.) bahsetmek de mümkün. Ancak bu noktada bizim için önemli olan spiritüel arayışların ortaya çıktığı bağlama ışık tutmak. Bu nedenle, önceki bölümde tartıştığımız üzere kavramla ilgili devasa bir literatür ve birçok görüş ayrılığı olmasına rağmen sekülerleşmenin;[5] dinde farklılaşma, çoğullaşma ve bireyselleşme süreçlerinin tarihsel bağlamı olmak bakımından bu tür arayışların ortaya çıkmasını sağlayan en temel makro yapısal faktör olduğunu düşünüyoruz.

Bu süreçleri Türkiye'de ilk yaşayanlar, önce Osmanlı ardından Cumhuriyet bürokrasisi oldu. Sekülerleşme, Türkiye tarihinde ticaretle ve zanaatla uğraşan gayrimüslimlerin yanı sıra başta Mülkiye, Tıbbiye ve Harbiye olmak üzere önce yüksek düzeyli devlet memurları arasında serpilip gelişti ardından da başta eğitimliler ve zenginler olmak üzere diğer toplum kesimlerine yayıldı. Nitekim spiritüel hareketlerin ilk takipçileri de (onlara muhalefet edenler de) yine bu kesimler arasından çıktı. Örneğin 30 Mart 1950'de Türkiye'deki ilk spiritüel örgütlenme olan Metapsişik Tetkikler ve İlmi Araştırmalar Derneği'ni[6] kuran tıp doktoru Bedri Ruhselman'ın[7] anne ve baba tarafından

5 Bruce'un sekülerleşme analizi çerçevesinde Türkiye'deki sekülerleşme süreçlerini inceleyen yeni bir sosyolojik çalışma için bkz. Ertit, 2019. Sekülerleşme Tartışmaları ile ilgili din sosyolojisi çerçevesinde yeni bir derleme için bkz. Kirman ve Ertit, 2019. Türkiye'de Kemalist laikliğin korku temelli bir İslâm algısına ve hafıza siyasetine dayandığını iddia eden ve bunu Menemen Olayı, Türkçe Ezan Reformu, Malatya Hadisesi, Said Nursi Hareketi ve Alevilik-Kemalizm ilişkileri gibi temel başlıklar altında inceleyen yeni bir çalışma için bkz. Azak, 2019.

6 Derneğin kurucuları arasında Dr. Sevilay Akay, Avukat Suat Plevne, Muhammet Bayurgil ve Nurettin Özmen gibi isimler vardır. Ruhselman ayrıca 1951 yılında 15 farklı ülkeden temsilcilerin katılımıyla Stockholm'de toplanan Uluslararası Spritüalist Federasyonu (*International Spritualist Federation*/IFS) tarafından düzenlenen kongreye katılmış ve dernek daha sonra IFS'ye üye olmuştur (Nirun 2007: 96).

7 Ruhselman ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Arıcıoğlu, 2019; Soyubol, 2019. Ruhselman ve Türkiye'deki diğer spiritüel figürlerle ilgili daha magazinel bilgiler için bkz. Nirun, 2007; Temizel, 2014.

asker kökenli bir aileden gelen "seküler, kentli, üst orta sınıf cumhuriyetçi bir spiritüalist" (Soyubol, 2019: 6) olması; Ruhselman ve arkadaşlarının organize ettikleri ve celse adını verdikleri ruh çağırma seanslarına Macit Gökberk, Peyami Safa, Enis Behiç Koryürek, Samet Ağaoğlu gibi dönemin önde gelen yazar, şair ve düşünürlerinin katılması (Soyubol, 2019: 2) hiç de rastlantı değildir. Ayrıca yine derneğin kuruluşunun Türkiye'nin çok partili hayata ve devletçi ekonomiden serbest pazar ekonomisine geçişine birkaç ay kala gerçekleşmesi de yukarıda saydığımız süreçlere tam olarak denk gelmektedir.

Literatürden edindiğimiz bilgiler, örneğin Soyubol'un (2019) ve Türesay'ın (2018) çalışmaları, Türkiye'de spiritüel arayışların 19. yüzyılın ikinci yarısında Osmanlı İmparatorluğu'nun son dönemlerinde başladığını gösteriyor. Nirun'un (2007: 75-6) aktardığına göre Osmanlı İmparatorluğu'ndaki ilk ruh çağırma seansı 1896'da Bergama'da, belediye başkanının da katıldığı bir grup insan tarafından yapılmış olup celse adını verdikleri oturumu yöneten kişi Abdülhamid döneminde *Mürüvvet* gazetesindeki yazıları nedeniyle Paris'te sürgünde yaşamak zorunda kalan, bu dönemde de Fransız ruhçularıyla tanışma imkânı bulan gazeteci-yazar Zorluhanzade Avnullah El-Kazımi Bey'dir (1868-1914) (Soyubol, 2019: 8). Olayın halk arasında duyulması ve yankılarının ve şikâyetlerin saraya kadar ulaşması neticesinde seansa katılan bazı kişiler tutuklanır ancak Saray'a yakın bir kişi olan Avnullah Kazimi Bey olayın politik bir mahiyeti olmadığına Saray'ı ikna edince kısa bir süre sonra serbest bırakılırlar (Nirun, 2007: 76).

Soyubol ise bu ilk seans meselesinin tartışmalı olduğunu; zira Batılı spiritüalistlerle Osmanlı spirtüalistlerinin temasının yabancı diplomatlar, Levantenler ve tüccarlar aracılığıyla çok daha önce gerçekleşmiş olabileceğini; ancak bu yıllarda ruh çağırma seanslarının Osmanlı üst orta sınıflarında bir tür eğlence haline geldiğini bildirmektedir (Soyubol, 2019: 9). Türesay da Soyubol ile aynı kanıda olup spiritizmin[8] Avrupalı ve Levanten

8 Soyubol spiritüalizm (*spiritualism*) kelimesini modern spiritüalizm fenomenini anlatan jenerik bir terim olarak kullandığını; Ruhselman'ın başını çekti-

tüccarlar ve cemaatler aracılığıyla Osmanlı İmparatorluğu'na yayıldığını düşünmekte; 1883 ile 1886 arasında İstanbul'daki Avrupalı ve Levanten cemaatlerin Fransızca yayınlanan bazı yayın organlarında bu konuda bazı tartışmalar yapıldığına, spiritizm ile ilgili makaleler yayımlandığına ve Osmanlı İmparatorluğu'nun ticaret merkezleri olan İstanbul, İzmir, Beyrut ve Şam gibi kentlerde bu tür aktiviteler olduğuna ilişkin elçilik ve konsolosluk görevlilerinin yazıları olduğuna dikkat çekmektedir (2018: 175-7). Türesay ayrıca 1886-7 yıllarında Fransız Ruhçuluğu'nun kurucusu Allen Kardec'in üç kitabının Yunancaya çevrildiğini, aynı yıl spiritizm ile ilgili "Ervah-ı Mevta" (Ölülerin Ruhu) adıyla ilk eleştirel ve sarkastik Türkçe makalenin *Revnak* adlı bir edebiyat dergisinde basıldığını; 1884-5 yılında Ahmet Mithat Efendi'nin *Hayret* adlı romanında başkahramanın Napoli'de bir spiritist seansa şahitlik ettiğini de ekler. Türesay, bunlara ek olarak 1891'de Camille Flammarion'un içinde reenkarnasyon gibi doğaüstü temaların geçtiği *Uranie* adlı eserinin Türkçeye çevrildiğini belirtmekte ve Alexandre Dumas'nın *Cesarine* adlı eserinin 1896 yılındaki ikinci baskısının (orjinalinde olmamasına rağmen) başlığa[9] *ispiritizma* kelimesi eklenerek yapıldığına da dikkat çekmektedir.

Soyubol'un aktarımına göre, bu konuda Osmanlı İmparatorluğu'nda yapılan ilk Türkçe yayınlar[10] ise şunlardır: 1889'da Dr. Besim Ömer (Akalın) tarafından yayımlanan *İpnotizma-*

ği spiritüalistlerin yorumunu ise spiritüalizmin bir nevi Türkleştirilmiş versiyonu olarak değerlendirdiği için neo-spiritüalizm ya da neo-ispiritizma olarak adlandırdığını ifade ediyor. Benzer bir şekilde "spiritizm" kelimesini de modern spiritüalizmin 19. yüzyılın ikinci yarısında Fransa'da Alan Kardec ve takipçileri tarafından geliştirilen özel bir türüne atıfla kullandığını belirtiyor (2019: 39). Yani *spiritualism* (spiritüalizm) ile *spirituality* (spiritüellik) arasında önemli bir fark var. Bu nedenle Osmanlı dönemindeki spiritüalizmi (*spiritualism*) bugünkü spiritüelliğin (*spirituality*) ya da spiritüel hareketlerin doğrudan kökeni saymak doğru olmayacaktır. Daha ayrıntılı bir tartışma için bkz. Soyubol, 2019.

9 "Aleksandr Dumazâde, Sezarin yahud ispiritizma ile âtîsi keşfedilen bir kadının sergüzeşti", çev. Âdil Nami, İstanbul, Arşak Garoyan Matbaası, 1309, 144 sayfa" (Türesay, 2018: 178).

10 Türesay'ın aktardığı ayrıntılı liste de aşağı yukarı benzerdir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Türesay, 2018: 178-183.

Manyetizma;[11] 1910-1911'de Hasan Merzuk tarafından yayımlanan *Cinlerle Muhabere: Spiritizm, Fakirizm, Manyetizm Tarifi, Tarihi*; 1910 ve 1911 arasında Mehmet Bahaeddin (Toven) tarafından 12 sayı olarak yayımlanan *Ispiritizma* dergisi; Britanyalı kimyager ve fizikçi William Crookes'un yazdığı *Researches in the Phenomena of Spiritualism* adlı kitabın onun tarafından 1910'da yapılan Osmanlıca çevirisi;[12] Ragıp Rıfkı [Özgürel]'in 1922-1923 yılları arasında yazdığı *Manyetizma ve Hipnotizma* ve 1930'da yayımladığı *İspiritizma Tecrübeleri: Ahiretle Nasıl Konuşulur* adlı kitapları (Soyubol, 2019: 9-10). Bu konuda zikredilmeye değer diğer bir periyodik yayın ise Es-Seyyid Mahmud Celaleddin tarafından yayımlanan *Miftâhü l-esrâr Beka-yı rûh, celb-i ervâh* adlı dergidir.[13] Bu noktada literatür kısmında değindiğimiz bir hususu hatırlamakta fayda vardır. Her ne kadar biz bugünden geriye doğru bakıp genel olarak bu literatür arayışların yeni olmadığını ve 19. yüzyıla uzandığını söylesek de o dönemde spiritizm ile uğraşan insanların büyük bir çoğunluğu, kendilerini bizim bugün düşündüğümüz gibi spiritüel bir arayış içinde görmüyor; bilimsel bir dünya görüşü ve arayışın savunucuları olarak değerlendiriyorlardı. Soyubol bu nedenle neo-spiritüalizmin; modern, bilimsel ve "gerçek"in (*real*) geleneksel, metafizik, sahte (*unreal*) ve batılın (*superstitious*) karşısında ikili karşıtlıklar çerçevesinde sistematik olarak tanımlandığı ve formüle edildiği söylemsel dönüşümlerle ilgili anlaşılması zor ve karmaşık bir epistemik modernite süreci içinde değerlendirilmesi gerektiğini" (*a.g.e.*: 3) vurgulamaktadır. Ona göre "neo-spiritüalizm, ruh ve psişenin (*psyche*) –ve onun toplumsal sağlık ve sağlık öznelliği ile bağlantılarının– kültürel olarak İslâmi, ancak dönemi için radikal bir biçimde se-

11 Türesay bu eserin künyesini şu şekilde vermektedir: "Besim Ömer, İpnotizm yahut tenvîm ve tenevvüm", İstanbul, Mahmud Bey Matbaası, 1307, 150 sayfa (2018: 177).

12 William Crookes, "Kuvve-i Ruhiyye: Yeni Tecrübeler, İspiritizme hadiselerine dair taharriyat", çev. Mehmet Bahaeddin [Töven] (İstanbul, 1910).

13 Derginin tam adı, kapsamını oldukça net bir biçimde açıklamaktadır: "Psişizm, spiritizm, manyetizm, ipnotizm ve ulûm-ı garbe ve gaybiyeye âid nazâriyât ü tecâribden bâhis mecmûa-ı nîm-mâhiyedir" (Türesay, 2018: 185).

küler erken Cumhuriyet Türkiye'si içinde yeniden tanımlandığı bu modern epistemik sürecin bir parçasıdır" (*a.g.e.*: 4).

Öte yandan bu yıllarda spiritüalizm meselesine ve spiritüalizmin yaygınlaşmasına karşı eleştirel yaklaşanların[14] da yine bilim insanları, özellikle de doktorlar arasından çıktığını görüyoruz. Örneğin sonradan Bakırköy Ruh ve Sinir Hastalıkları Hastanesi'nin başhekimi ve Türkiye'de modern psikiyatrinin kurucusu olacak olan Mazhar Osman, 1910 gibi erken bir tarihte *Spiritizma Aleyhine* adlı eserini yazmış ve bu olayı halk tabakaları arasına yayılan halk sağlığına zararlı, bulaşıcı bir hastalık, bir salgın, tedavi edilmesi gereken obsesyon kaynaklı bir tür enfeksiyon olarak nitelendirmiştir (Soyubol, 2019: 10-1).

Görüldüğü gibi özellikle 1909 ve 1910 dönemi Osmanlı İmparatorluğu'nda spiritüalizm ile ilgili yayınların doruğa çıktığı, patladığı yıllardır. Bu elbette otuz yıla varan istibdat rejimi sonrasında 1908 Devrimi ile birlikte gelen özgürlük ortamının Osmanlı yayın dünyasına etkisi ile açıklanabilir. Ancak Türesay aynı dönemde pornografik yayınlarda yaşanan patlama ile birlikte düşünüldüğünde bir anlamda çok satan (*best seller*) popüler başlıklardan biri olan spiritüalizmdeki bu yükselişin Osmanlı İmparatorluğu'nda kapitalist pazarın (*print capitalism*) okuyucu kitlesinin ve yayın dünyasının gelişimiyle ve demokratikleşmesiyle; bunun yanı sıra özellikle Fransız düşünce

14 Türesay, Osmanlı literatüründe spiritizm meselesine bakışta tespit ettiği altı farklı duruşun kabaca biri pozitivist diğeri anti-materyalist iki muhalefet biçimi olarak sınıflandırılabileceğini iddia etmektedir. Kemal Cenab, Mazhar Osman gibi doktorlar birinci grubu oluştururken Kisedârzâde İsmail Fethi, Kasabzâde Hüseyin Avni, Abdullah Fehmi, Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi gibi diğerleri ise meseleye daha çok materyalizm karşıtlığı üzerinden veya İslâmi açıdan yaklaşanlardır. Ona göre anti-materyalist reaksiyon da kendi içinde İslâmi olan ve Müslüman olan şeklinde ikiye ayrılabilir. Yani doğrudan temel teolojik İslâmi kaynaklara dayanarak spiritizme karşı çıkanlarla bu kaynaklara dayanmadan karşı çıkanlar (Türesay, 2018: 181-2 ve 197). Palmira Brumett ise spiritizmin Osmanlı döneminde çıkan *Cadaloz*, *Hande*, *Züğürt* ve *Yeni Geveze* gibi hiciv dergilerinde yansıyan bir başka algılanışına dikkat çekmektedir: "Devrimci Osmanlı hicivcileri için spiritüalizm, ithal edilmiş Batı kültürü ve siyasetindeki saçmalığın tipik ifadesidir. Hiciv basınında spiritüalizm düşüncesi, batıl inançla, ciddiyetsizlikle-hoppalıkla, kötü yönetim ve Avrupa tarzının eleştirel olmayan bir taklidi olmakla bağlantılandırılır" (aktaran Türesay, *a.g.e.*: 180).

dünyası üzerinden gerçekleşen çeviriler ve melezleşmeyi içeren ya da onunla sonuçlanan kültürel transfer süreçleriyle paralel olarak düşünülmesi gerektiğine dikkat çekmektedir (Türesay, 2018: 198-9).

Türesay'ın bir diğer çok önemli argümanı ise, Paul Veyne'nin heterodoksi konusundaki görüşlerine[15] dayanarak, spiritüel hareketlerin Osmanlı toplumundaki gelişimini zorunlu olarak sekülerleşmeye bağlamamak gerektiği yönündedir: "her şeyden öte bütün dinî sistemlerde olduğu gibi tarihsel olarak olağanüstü ve doğaüstü, 'popüler İslâm'a' ya da 'İslâmi mistisizme' olduğu kadar bütünüyle 'resmî İslâm'a' da entegre olabilir. Onun yerine bana göre meseleyi dinî alandaki tüketici tercihlerinin artışıyla ve daha küresel olarak da Jön Türkler Dönemi'nin başlarındaki kültürel alan çerçevesinde düşünmek daha uygundur" (*a.g.e.*: 199). Türesay, dinî alandaki tüketici tercihlerinin artışı ile ilgili ise önemli ve ilginç bir uyarıda daha bulunur. 1910'larda spiritüel arayışlarda gerçekleşen bu patlamada eksik bir parça olarak son yıllarda bazı çevrelerin eski Türklerin dini olarak sevgiyle andıkları şamanizmden hiçbir eser yoktur ve Osmanlı bağlamında spiritizmle ilgili tüm polemikler bütünüyle İslâmi bir anlam ve tahayyül ufku ile sınırlandırılmıştır (*a.g.e.*: 199). Elbette eldeki veriler bir avuç kozmopolit entelektüel tarafından yazılan metinler olup hem spiritüel pratiklere hem de bu elit azınlık dışındaki insanların spiritüel inanç ve pratiklerine dair bilgi barındırmamaktadır (*a.g.e.*: 200).

Spiritüel arayışların Osmanlı İmparatorluğu'nda yoğunlaştığı 1910 yılından sonraki aşağı yukarı 30 yılda ise bu hareketlerin popülaritesinde ciddi bir düşüş yaşanmıştır. Bunun iki

15 "Bugünlerde (1900 yılı içinde ve muhtemelen herhangi başka bir zamanda da olduğu gibi) mezheplerin, inançların ve her tür spiritüelliğin çiçek açtığını görüyoruz. Bizim tahayyülümüzün saflığını kanıtlayan bu durum, aslında çok da yeni bir şey (haber/*news*) değil. Ancak, bu durum farklı (spiritüel) inançların tatmin edilmemiş bir dinî ihtiyacı karşıladığı; bir boşluğu doldurduğu anlamına gelmiyor. Bunlar kültürü oluşturan diğer fantaziler ve belirsizleşen bulut kümelerinin topaklanması gibi özgür eklem(lenme)lerdir. Bu bir ihtiyaç ya da ruhta doldurulması gereken bir boşluk değil, bir fazlalıktır. İnsan doğasının kendisini yansıtma biçiminde olduğu gibi istikrarlı olarak ve her yerde filizlenen fazlalıklardır" (Veyne'den aktaran Türesay, 2018: 199).

temel nedeni olduğu anlaşılıyor. İlki doğa bilimlerinin kaydettiği ilerleme ve buna bağlı olarak özellikle tıp ve psikiyatri alanındaki bilimsel çalışmaların yaygınlaşması. İkincisi ise iki dünya savaşının arasında yaşanan büyük altüst oluşun tüm dünyada bu arayışlara duyulan ilgiyi azaltmasıdır. 1911'den 1922'ye kadar aralıksız süren savaşların Osmanlı-Türk toplumu üzerindeki etkileri de çok ağır olmuştur. Cumhuriyet'in kuruluşundan sonra ise pozitivizmin devletin resmî ideolojisi olmasıyla birlikte bu durumun Türkiye'de de etkisini gösterdiğini; spiritüel arayışların da diğer batıl inançlarla birlikte hurafe sınıfında değerlendirildiğini söylemek yanlış olmaz. Ancak Soyubol bu dönemde tasavvuf başta olmak üzere alternatif dinî mecraların baskı altına alınması ve Cumhuriyet'in sıkı laiklik siyaseti nedeniyle 1940'larda spiritüel meselelere karşı yeniden bir merak uyandığını belirtiyor (*a.g.e.*: 11). İlgili literatür ve döneme ilişkin bazı araştırmalar ve anı kitapları[16] bize 1940'lı yıllardan başlayarak aralarında Peyami Safa ve Ahmet Hamdi Tanpınar gibi tanınmış entelektüeller de bulunan özellikle eğitimli üst orta sınıflardan bazı kişilerin kendi aralarında toplanıp bu meseleler hakkında konuştuklarını hatta bazı ruh çağırma seansları yaptıklarını anlatıyor. Bu hareketler apolitik olduğu için de devlet tarafından bir tehdit olarak görülmüyor (Soyubol, 2019: 5) ve belli ki bunlara herhangi bir müdahale de edilmiyor.

16 Soyubol'un dikkat çektiği bu konudaki bazı eserler şunlar: El Kazımi'nin iki romancı kızının hatıraları: Halide Nusret Zorlutuna, *Bir Devrin Romanı* (Ankara, 1978); İsmet Kür, *Yarısı Roman* (İstanbul, 1995); Ata Nirun, 2007; Beşir Ayvazoğlu, "Ey Ruh, Geldinse Haber Ver," *Timetürk*, 14 Ağustos 2008, www.timeturk.com/tr/makale/besir-ayvazoglu/ey-ruh-geldinse-haber-ver.html; Rüya Kılıç, *Deliler ve Doktorları: Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Delilik* (İstanbul, 2013), 109-135; Fatih Artvinli, *Delilik, Siyaset, Toplum: Toptaşı Bimarhanesi (1873-1927)* (İstanbul, 2013), s. 256-277; Peyami Safa, *20. Asır Avrupa ve Biz* (İstanbul, 1976); Beşir Ayvazoğlu, *Peyami: Hayatı, Sanatı, Felsefesi, Dramı* (İstanbul, 2008); M. Şekip Tunç, *Ruh Aleminde* (İstanbul, 1945), s. 55-91; Peyami Safa, *Mistisizm* (İstanbul, 1961); Samet Ağaoğlu, *İlk Köşe: Edebiyat Anıları* (İstanbul, 2013); Enis Behiç Koryürek, *Varidat-ı Süleyman: Çedikçi Süleyman Çelebi (Ruhundan İlhamlar)* (İstanbul, 1949); Fatma Rezzan Hürmen, ed. Ressam Naciye Neyyal'in *Mutlakiyet Meşrutiyet ve Cumhuriyet Hatıraları* (İstanbul, 2000), s. 229-230; Kenan Rifa'i, *Sohbetler*, cilt 2 (İstanbul, 1992).

1940'lı yılların sonlarından başlayarak Ruhselman tarafından yazılan eserlerin[17] ise Türkiye'de (Cumhuriyet döneminde) spritüalizmin temellerini attığını söylemek mümkündür. Ruhselman'ın çalışmalarının kamuoyunda çok yankı uyandırmasa da önemli bir entelektüel kuşak üzerinde oldukça etkili olduğunu anlıyoruz: Bunlar arasında yukarıda sayılan edebiyatçı ve düşünürlerin yanı sıra Ayhan Songar ve Recep Doksat[18] gibi ünlü psikiyatrların olduğunu da belirtmek gerekir. Soyubol'un da işaret ettiği üzere (2019: 12) Ruhselman'ın yazıları, kendi yayımladığı *Fener*, *Ruh ve Kâinat* gibi dergilerin yanı sıra Turgut Akkaş'ın Ankara'da yayımladığı *İç Varlık*; Peyami Safa'nın *Türk Düşüncesi* ve Osman Nebioğlu'nun yayımladığı *Resimli Yirminci Asır* gibi dergilerde ve *Tercüman*, *Vakit*, *Cumhuriyet* ve *Ekspres* gibi gazetelerde de tartışılmıştır. Hatta bu ekip tarafından 1955'te bir *Ruh Ansiklopedisi* yayımlanmıştır. Ruhselman ekolü olarak adlandırılan bu kanal, ilerleyen yıllarda Ruhselman'ın vefatının ardından öğrencisi Ergün Arıkdal liderliğinde Türkiye'deki spiritüel hareketlerin ana omurgasını oluşturmaya devam etti. Arıkdal'ı ruhçuluk camiasının bilinen isimlerinden biri haline getiren sebeplerden birisi de ruhçuluğu yaygınlaştırmak için yaptığı faaliyetlerdir. Arıkdal, örneğin bu amaçla 1992 yılında Meta FM (105.6) adlı bir radyo istasyonu kurmuştur. Bu radyo istasyonu kurulduktan kısa bir süre sonra maddi yetersizlikler sebebiyle kapansa da o güne kadar yalnızca yayıncılık faaliyetleri üzerinden insanlara ulaşmaya çalışan ruhçuluk camiası için bir ilk olması ve farklı kitle iletişim araçla-

17 Eserler şunlardır: *Ruh ve Kainat* (İstanbul, 1946); *Ruhlar Arasında* (İstanbul, 1948), Allah (İstanbul, 1951), *Medyomluğun İlmi İzahı* (İstanbul, 1951), *Mukadderat ve İcabat* (İstanbul, 1953). Bunun dışında Ruhselman'ın taslağını bıraktığı bu alanın klasiklerinden sayılan *İlahi Nizam ve Kainat* adlı kitabı ise ancak 2013 yılında yayımlanmıştır (Soyubol, s. 2019: 12).

18 Soyubol özellikle Doksat'ın (Türkiye'de uzmanlığını nöropsikiyatri alanında yapan ilk hekimdir) metafiziğin bilim içinde kullanılabileceğini savunan ve parapsikolojiyi ana akım psikiyatri içinde gören ilk uzman olduğuna dikkat çeker. Doksat aynı zamanda Türkiye'de 1959 yılında İstanbul Üniversitesi Psikiyatri Bölümü'nde parapsikoloji üzerine akademik seminer veren ilk hekimdir. Doksat'ın uzmanlık tezi daha sonra kitap olarak 1962 yılında *Hipnotizma* (İstanbul, 1962) adıyla yayımlanmıştır (Soyubol, 2019: 14).

rının denenmesi nedeniyle oldukça önemlidir. Arıkdal'ın geniş kitlelere seslenmek için yaptığı bir diğer çalışma ise 1994 yılında kurduğu BİLYAY[19] (İnsanlığı Birleştiren Bilgiyi Yayma) Vakfı'dır (Nirun, 2007: 198). Bu vakıf, 1960 yılından beri kesintisiz olarak yayınlanan *Ruh ve Madde* dergisini çıkarmaya devam ediyor. Ankara ve İzmir'deki bazı temsilcileriyle derinlemesine görüşmeler de yaptığımız Ruhsal Araştırmalar Dernekleri ve BİLYAY, İstanbul'da 2013 yılında açılan Ergün Arıkdal Ruhsal Araştırmalar Enstitüsü[20] ile birlikte bu ekolün (MTİAD)[21] takipçiliğini yapıyor ve bu mirası yaşatmaya çalışıyor.

Yeniden ruhçuluğun Türkiye'deki tarihine dönecek olursak 1950'den sonra spiritüel konulara kamuoyunda ve entelektüel çevrelerde duyulan ilgide genel olarak bir azalma meydana geldiğini görüyoruz. Soyubol bunu önceki dönemin sıkı laiklik siyasetinin bu yıllarda gevşetilmesine ve dinin geri dönüşüne bağlamaktadır. Ona göre 1950'den önce genel olarak din özel olarak da Sufi cemaatler üzerinde baskı uygulandığı ve bu cemaatler yer altına çekildikleri için ortaya çıkan bu boşluğu hem spiritüel hem de deneyci düşünceleri bir araya getirmeye çalışan yaklaşımıyla neo-spiritüalizm doldurdu ve bu sayede popü-

---

19 Ayrıntılı bilgi için bkz. http://www.bilyay.org.tr/bilyay-vakfi.php, erişim 24.05.2020.

20 Bkz http://www.enstitu.biz/Yazilar/enstitu-hakkinda, erişim 24.05.2020.

21 Ruhselman'ın ölümünden sonra 1950'lerin ikinci yarısında MTİAD içindeki ilk ayrışma Dr. Refet Kayserilioğlu'nun dernekten ayrılıp 1962'de kendi örgütlediği bir grupla önce *Ruh Dünyası* adıyla bir dergi çıkarması ve 1964'ten sonra "Beyti Dost" adını verdiği bir varlıkla periyodik celseler düzenlemesi ile gerçekleşti. İlerleyen yıllarda derginin adı *Sevgi Dünyası*'na dönüşürken bu grup da "Dünya Sevgi Birliği Derneği" adıyla örgütlendi. Nirun'un, "ruhçuluk camiasının starlarından biri" olarak adlandırdığı Kayseriloğlu'nun grubu, Ruhselman'ın ölümünden sonra İstanbul'daki en ünlü ve etkili spiritüel cemaatlerden biri oldu ve sosyeteden de büyük bir ilgi gördü (Nirun, 2007: 248-2523). 1970'lerin sonunda ise MTİAD içinde ikinci bir ayrışma daha yaşandı. Nirun'un "Türk Ruhçuluğu'nun tek solcu ruhçusu" olarak tanımladığı Haluk Egemen Sarıkaya liderliğinde bir ekip dernekten ayrılarak 1977'de *Bilim Araştırma Merkezi* adıyla örgütlendi. 1980'lerin ilk yarısına kadar ufolojiden parapsikolojiye, reenkarnasyondan telepatiye, uzaylılardan spiritolojiye kadar yüze yakın (98) kitap yayımlayan bu ekip bilinmeyen nedenlerle dağıldı (*a.g.e.*: 267-286). Yayımladıkları kitaplarda Lenin'den, Nâzım Hikmet'ten ya da Che'den alıntılar bulunan bu ilginç oluşum hâlâ araştırılmayı bekliyor.

lerleşti. Ancak 1950'den sonra Adnan Menderes başkanlığındaki Demokrat Parti iktidara gelince Sufizm de dâhil olmak üzere dinî tartışmalar, temsiller ve tezahürler aşama aşama kamusal alana geri döndü ve neo-spiritüalizm de giderek marjinalleşti ve popülaritesini kaybetti (Soyubol, 2019: 24).

İlerleyen yıllarda da bu tür hareketlere ilgi duyanlar yine şehirli, eğitimli, seküler ailelerden gelen kişilerdi.[22] Ancak Türkiye, 1980'lere kadar hâlâ nüfusunun yarıya yakını köyde yaşayan, büyük oranda tarıma dayalı ekonomiye sahip, ekonomisi gümrük duvarlarıyla korunan, içe kapalı ve dünya kapitalizmine tam eklemlenememiş bir ülke görünümündeydi. Bu nedenle de spiritüel hareketler yukarıda bahsettiğimiz kentli, yüksek eğitimli kesimlerle sınırlı kaldı. Yani Türkiye'de spiritüel hareketler kabaca 1940'lardan 1980'lere kadar eğitimli üst sınıfların entelektüel ve felsefi ilgisi ve merakı ekseninde şekillendi. Zira geleneksel dinsel hayat toplumun büyük bir kesimi için gücünü hâlâ koruyor idi. Öte yandan, 1960 ve 1970'li yıllar Türkiye'de siyasal ve toplumsal hareketlerin çok yükseldiği bir dönemdi. Bu hızlı ve radikal siyasallaşma döneminde spiritüel arayışlar apolitik nitelikleri nedeniyle de hem devletten hem de halktan çok da fazla ilgi görmediler.

1980 ve 1990'lı yıllar ise hem geleneksel cemaatlerin, İslâmi vakıf, dernek, parti ve sivil toplum kuruluşlarının hem de spiritüel hareketlerin canlandığı ve kitleselleştiği bir dönem oldu. Yani dindeki yükselişin hem geleneksel hem de spiritüel versiyonları birbirine paralel ilerledi. Bu kapsamda spiritüel hareketler de çok çeşitlendiler ve önceki dönemlerden farklı olarak geniş halk kitlelerine seslenebilme imkânı edindiler. Dolayısıyla bugün spiritüel olarak adlandırdığımız popüler hareketlerin (yoga, meditasyon vb.) çoğu, 1960'ların sonunda başlayıp 1970'lerde gelişmekle birlikte esas bu dönemde yaygınlaştılar, 2000'lerden sonra da kitleselleştiler. Elbette bunda teknolojik gelişmelerin, devletin yayın tekelinin kırılmasının, medya organlarının çeşitlenme-

22 Bunlar arasında Dr. Sevil Akay, Macit Aray, Muzaffer Suar, Fahiman Onbulak, Dr. Ferhan Erkey, A. Turhan Olgaç gibi isimler sayılabilir. Bu figürlerle ilgili ayrıntılı ve çoğunlukla magazinel bilgiler için bkz. Nirun, 2007: 150-200.

sinin de oldukça etkisi oldu. Ancak Türkiye'nin Özal ile birlikte pazar ekonomisine ve neo-liberalizme geçişi bu dönüşümün en önemli dinamiğini oluşturdu. Kozanoğlu, 1980 sonrasında bu hareketlerde yaşanan yapısal değişimi ve önceki dönemle olan farkı çok parlak bir biçimde şöyle analiz ediyor:

> Ama belki de asıl yeni olan ABD'deki gibi, Avrupa, Japonya ve diğer ülkelerdeki gibi çağ ile kurulan ilişki... Bugün new age-yeni çağ çerçevesine yerleştirilen inançlar, kültler arayışlar Cumhuriyet dönemi boyunca da varlıklarını hep sürdürdüler ama geçmişi temsil etme adına, geride kalanı temsil etme adına, hatta çağdışılığı temsil etme adına. ...Yetmiş küsur yıl sonra 90'larda gelinen nokta işte bu veriler üzerinden değerlendirildiğinde yeni olanı ifade ediyor. Ateşli karşıtlarının varlığına rağmen, new age-yeni çağ kültürünün parçaları, Türkiye'de artık geçmişi, geride kalanı değil, yeni bir arayışı, geleceği temsil ediyor. Çağdışını değil, çağ-üstünü temsil ediyor... kültürler piramidinde bir sınıf atlama ve 80'lerdeki anlamının uzağında bir çağ atlama bu... Aslında düz anlamıyla da bir sınıf atlama söz konusu. New age kültürü... giderek daha üst sınıflarla kucaklaşıyor... 80'ler ve 90'lar sürecinde artık tek bir Türkiye'nin olmaması, kimbilir kaç Türkiye. Ancak bu ayrışmanın yanında benzeşme de söz konusuydu. Benzeştiren ama birleştirmeyen bir iklim hüküm sürüyordu... pop çağı kültürü bir tür "kimlik açgözlülüğü" tarafından biçimlendirildi... çağ ile çağ-ötesi, akıl ile yerleşik akıl-ötesi de böylece bir araya gelebildiler ki bu new age yeni çağ tohumlarının filizlenmesi demekti (Kozanoğlu, 1997: 43-45).

Bu nedenlerle yukarıda saydığımız öncüler dışında bu yıllarda Türkiye'deki ruhçuluk camiasında başka ilginç figürler[23] de ortaya ya da öne çıkmıştır. Bunlar arasında Ruhselman ile de yolları kesişmiş olan Sevgi Çağıl, Ö. Cenap Başman (Maron Hareketi/Atlanta Derneği), Ahmed Hulusi, Antonio Romero (Ye-

23 Bu kişilerin çoğunluğu spiritüel meselelere önceden ilgi duymakla birlikte 1980 sonrasında popülerleştiler. Bu figürlerle ilgili ayrıntılı ve çoğunlukla magazinel bilgiler için bkz. Nirun, 2007: 200-434.

ni Yüksektepe Derneği, 1989), Muammer Sağlam, Evin Akıncı (Dostlar Grubu), Necla Çapan ya da İzmir'de çeşitli sivil örgütler altında faaliyet gösteren Melek Çakus (1994, Yaren Vakfı), Sabahat Akşiray (1987, İnsan Dost İhsan Vakfı) Vedia Bülent Çorak (1993, Dünya Bütünlüğü Kozmoz Evrensel Birleşim Derneği ve Dünya Kardeşlik Birliği Mevlana Yüce Vakfı),[24] Işık Yazan (Bilgelik Bilinci Oluşumu/Yüksek Bilinç Derneği) gibi isimleri saymak mümkündür.

Spiritüel hareketlere duyulan ilgi, bu konularla ilgili popüler yayın organlarındaki artış ile gün yüzüne çıktı. Elbette daha öncesinde de ara sıra fal, burç, büyü, cinler, uzaylılar vb. konularda çeşitli asparagas haberler yapan yayın organları vardı. Ancak 1980'lerin başında çıkan, *Bilinmeyen* dergisi[25] bu alandaki ilk ciddi girişimlerden biri oldu. 1994 yılında 4 sayı çıkan *Haberci* dergisi de kısa süre içinde kapanmakla birlikte sonraki yayınlar için önemli bir yol açtı. Nitekim bu denemelerin ardından, 1990'lı yıllarda yayımlanan *Fenomen*, *Focus* ve *Posta* gazetesinin eki olarak verilen *Gizemler Dünyası* gibi birçok dergide spiritüel konularla ilgili yazılar, haberler ve röportajlar yayımlandı. Özel TV kanallarında *UFO Gerçeği*, *Sınır Ötesi*, *Üçüncü Göz* gibi birçok spiritüel içerikli program yapıldı (Kozanoğlu, 1997: 37-41). Özel televizyonlar, falcılar, burç yorumcuları, astrologlar ve medyumlarla doldu taştı. Hatta bu medyumların (Medyum Memiş ve Medyum Keto Kavgası örneğinde olduğu gibi) birbirleriyle canlı yayında kavga ettiği şiddet içeren skandallar yaşandı. Bu tür programlar sonraki yıllarda da devam etti. Bir kısmı "Sırlar Dünyası" (1996-2007), "Beşinci Boyut" (2005-2009) vb. adlarla ve İslâmi içeriklerle bezeli olarak Samanyolu TV gibi İslâmi kanallarda da yayımlandı. Yine de örneğin 1990'lı yılların ikinci yarısında bu konulara ilgi duymaya başladığını söyleyen bir katılımcı[26] kendisiyle yaptığımız görüşmede o yıllar-

24 Nirun, aşina olanların "Mevlanacılar" diye bildiği bu grubun "Türkiye'ni yaygın 'New Age' dini" olduğunu iddia etmektedir (2007: 288).

25 Dergi çıktıktan kısa bir süre sonra kapanmış ancak doksanlarda yeniden çıkmaya başlamıştır.

26 28.08.2019 tarihinde İzmir'de yapılan görüşme İZM 11: 41 yaşında erkek, spiritüel medya alanında yazar, çevirmen ve editör.

da kitabevlerinde spiritüel konulara ayrılan bölümün ancak bir rafın yarısı kadar olduğundan ve okuyacak kitap dergi vs. bulamadığından yakındı. İnternetin Türkiye'de 1990'lı yılların sonunda yaygınlaştığı düşünülürse bu konularla ilgilenen insanlar arasındaki iletişim, bilgi paylaşımı ve örgütlenmenin esas olarak 2000'li yıllarda oldukça hızlandığını ve yoğunlaştığını iddia etmek mümkündür. 2000'li yıllarda spiritüel konulara sayfalarını açanlar arasında *Esquire* ve *Cosmopolitan* gibi çok satan popüler dergilerin de olduğunu görüyoruz. Ayrıca 2004 yılından beri aralıksız yayımlanan *Der Ki* dergisini; 2011'den itibaren aynı ekip tarafından İngilizce olarak yayımlanan *The Wise* adlı dergiyi; spiritüel konularla ilgili temel eserleri yayımlayan BİLYAY Vakfı'na bağlı Ruh ve Madde Yayınları'nı ve İzmir kökenli META Yayınları'nı da bu yıllarda spiritüel alanda ortaya çıkan önemli oluşumlar olarak belirtmek gerekiyor.

2000'li yıllarla birlikte spiritüel arayışlar giderek çeşitlendi bu konudaki etkinliklerin, kitapların, dergilerin, web sayfalarının, videoların, eğitimlerin, kursların sayısı takip edilmesi mümkün olamayacak düzeyde arttı. Alışveriş merkezlerindeki kitapçıların rafları her düzeyde ve her konuda eğitim vaat eden kişisel gelişim[27] ve astroloji kitaplarıyla; Metin Hara, Hakan Mengüç, Tuğçe Işınsu, Osho gibi çok satan yazarların "spiritüel bilgelik" içeren öğüt kitaplarıyla, şifacılık ve alternatif tıpla ilgili kitaplarla ya da Cemalnur Sargut ya da Elif Şafak'ınkiler gibi tasavvufu ve Mevleviliği çeşitli biçimlerde çoksatar hale getirmiş envai çeşit popüler yayınlarla doldu taştı. 2006'da *Twitter*'ın, 2007'de *Facebook*'un, 2010'da da *Instagram*'ın kullanılmaya başlanmasıyla da bu alandaki örgütsel ve bireysel girişimler büyük oranda dijital ortamlara kaydı. Bugün spiritüel içerikli grupların, etkinliklerin, bu konuda faaliyet gösteren kişilerin[28] her türlüsüne sosyal medya kanalları aracılığıyla ulaş-

27 Bu konuda Sistem Yayıncılık ve Kuraldışı Yayınları'nın öne çıkan kuruluşlar olduğunu söylemek mümkündür.

28 Spiritüel konularla ilgilenen insanların çoğunluğu iyi eğitimli oldukları ve genellikle İngilizce bildikleri için Deepak Chopra, Carlos Castaneda, Caroline Myss, Eckhart Tolle, Wayne Dyer, Clarissa P. Estes ve Esther Hicks gibi yabancı yazarları da yakından takip ediyorlar.

mak mümkün. Bütün bu gelişmelere paralel olarak bu faaliyetlerin 2000'li yıllardan itibaren ekonomik olarak da giderek büyüdüğünü ve geliştiğini ve artık önemli bir sektör haline geldiğini de unutmamak gerekiyor. Zira bu yıllar, Ayata'nın[29] dikkat çektiği gibi Türkiye'de "yeni orta sınıflar"[30] olarak adlandırılan "beyaz yakalı, iyi eğitimli, profesyonel meslek sahibi" kesimlerin büyüdüğü ve bu kesimlerin tüketim taleplerinin de arttığı bir dönemdir. Bu tüketim talepleri içerisinde maddi olanların yanı sıra bu tür manevi/dinî/spiritüel tüketim unsurları da büyük bir yer teşkil etmeye başladı. Nitekim kişisel gelişim sektörünün inanılmaz derecede büyümesi, bu kesimler arasında (hem çocukları hem kendileri için) bir eğitim alma çılgınlığının ortaya çıkışı, yaşam koçluğu, ilişki koçluğu, iletişim koçluğu, eğitim danışmanlığı, aile terapisi, eş terapisi, ilişki terapisi, şiddetsiz iletişim eğitimi, vb. sektörlerin ortaya çıkışı da büyük oranda bu sınıfsal ihtiyaçlarla alakalıdır.

Öte yandan, bu noktada önemli bir hususun altını çizmek gerekiyor. Çalışmanın başında yeni dinî hareketler ya da yeni çağ hareketleri başlıkları altında tartıştığımız bu tür bireysel spiritüel arayışların esasen birbirinden bağımsız çok farklı etkinliği, inancı ve pratiği barındırdığından bahsetmiştik. Nitekim bu pratiklerden herhangi birini yapan ya da herhangi bir gruba dâhil olan kişiler, aynı zamanda ya da arayışlarının farklı bir noktasında takip ettikleri grubun ya da görüşün dışındaki inançları ve pratikleri de deneyimleyebiliyorlar. Dolayısıyla spiritüel arayış içinde olanlar arasında tarikat tarzı yeni dinî yapılanmalara üye olanlar; Kabala, Budizm, Tantra, Tasavvuf gibi felsefi ekolleri takip edenler; medyumlara gidenler, ruh çağıranlar/ruhlarla iletişime geçmeye çalışanlar; alternatif tıpla ya da şifacılığın binbir çeşidi (bioenerji, aromaterapi, regresyon terapisi, ayurveda, homeopati, ses terapisi, akupunktur, acmos, şiatsu vb.) ile ilgilenenler; falcılar, astrologlar, büyücü-

29 Bkz. *Milliyet*, 21.05.2007, https://www.milliyet.com.tr/siyaset/meydanlardakiler-yeni-orta-siniftir-200259, erişim 01.03.2019.

30 Yeni orta sınıflarla ilgili çalışmalar için bkz. Bora ve Erdoğan, 2017; Erdoğan, 2017; Rutz ve Balkan, 2016; Standing, 2019; Yıldırım, 2017. İslâmi orta sınıflarla ilgili bir analiz için bkz. Balkan ve Öncü, 2014.

ler, uzaylılarla iletişim imkânları arayanlar; enerji çalışması yapanlar, ışık işçileri; numeroloji ile ilgilenenler; Tai Chi, Qigong vb. pratikler yapanlar olmak üzere birçok farklı gruptan insanlar bulunuyor. Özellikle son on yılda ise Türkiye'de yoga,[31] meditasyon, *reiki*,[32] nefes egzersizleri, farkındalık eğitimleri (*mindfulness*), çember[33] ve şamanlık[34] gibi bazı pratiklerinin olduk-

31 Yoga'nın yazılı kaynakları sık sık Uphanişadlara ve onların toplandığı kitaplar olan Vedalara dayandırılır. Ortodoks Hinduların inanç kaynağını temsil eden "Uphanişadlarda sık sık "tam bir teslimiyetle ve hizmet etme arzusuyla kendine bir öğretici bul" sözlerine rastlanır" (Işın, 2006: 8). Eliade'ye göre Vedalar sonrası çağda Hindistan'da kurtuluşun araçları anlaşılmaya çalışılmıştır ve "bu araçlar bütünü tam anlamıyla Yoga'yı oluşturur" (Eliade, 2013: 27). Bu araçların içinde bugün büyük çoğunluk tarafından bilinen bedensel hareketlerin ötesinde kozmik yasalar, karma ve bir Varlığa erişme çabası bulunmaktadır. Yoga ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Eliade, 2013; Kaya, 2018; Ercan, 2019a ve 2019b.

32 Son yıllarda yoga ile birlikte yükselişte olan bir başka öğreti ve uygulama da Reiki'dir. 20. yüzyılda Japonya'da ortaya çıktığı söylenen Reiki kelimesinin kökeni spiritüel bilgelik (*Rei*) ve eneji (*chi*) kelimelerinin birleşiminden gelir. Bu bağlamda Reiki Evrensel Hayat Enerjisi olarak kabul edilir ve spiritüel çevrelerde bir şifa aracı olarak kişiden kişiye "enerji aktarımı" yöntemi olarak kullanılır (*Yoga Journal*, 2016). Dr. Usui bu şifa yönteminin mucidi olarak biliniyor. Ancak Dr. Usui bu yöntemi geliştirdiğinde bu kelime Japonya'da zaten kullanılıyormuş. Bu yüzden Dr. Usui kendi tekniğine, Usui Reiki Ryoho adını vermiş. Literatürde Usui Reiki Ryoho'ya benzeyen, ama farklı titreşim ve etkilere sahip olan şifa yöntemlerinin hepsi genellikle Reiki olarak kabul ediliyor (Lübeck, Petter, Rand, 2003: 27-28).

33 Spiritüel çalışmalardan Türkiye için en yeni olanlarından biri de "çember" uygulamalarıdır. Kutlama ve Yas Çemberi, Sevgi Çemberi, Kadın Çemberi, Erkek Çemberi, Karma Çember gibi çeşitli çember etkinliklerinden bahsetmek mümkün. Bu çalışmalar müzik, dans, inziva, seremoni gibi pek çok uygulamanın bir arada olduğu; her çemberde katılımcıların ihtiyaçları doğrultusunda şekillenen farklı deneyimler olarak görülebilir. Çember pratikleri spiritüel içeriğin dışında alternatif birçok farklı grup ya da topluluk tarafından grup içi demokrasi ve şiddetsiz iletişim süreçlerini tesis etmek amacıyla da yoğun olarak kullanılıyor.

34 Son zamanlarda yaygınlaşan bir diğer popüler spiritüel pratik ise şamanlıktır. Çok köklü bir inanç olan hatta Türklerin de eski dinî anlayışlarından biri olarak bilinen Şamanizm günümüzde daha çok şifacılık ve alternatif tıp bağlamında popüler oldu. Spiritüel ortamlarda birçok insan şifacı olduğunu, bunun eğitimini aldığını ya da verdiğini söylüyor. Esasen yoga, meditasyon, reiki, çember, şamanlık, astroloji, numeroloji gibi pratikler çoğunlukla tek başına yapılmıyor; bu pratikleri yaptıran eğitmenler bu tekniklerin çoğunu bir arada bazen de aynı zamanda kullanıyorlar. Şamanlık pratikleri içerisinde, ateş yakarak, şaman davulu çalarak, dinleterek ya da birtakım başka enstrümanları ve aletleri (çıngırak, çan, tüy, tütsü, taş, vb.) veya bitkileri kullanarak şifa vermek, erk hayvanını bulmak, ruhsal gücü keşfetmek gibi bazı temel eğitimler verilmek-

ça öne çıktığı görülüyor. Bunda sağlıklı yaşam söyleminin orta sınıflar nezdinde hegemonik hale gelmesinin ve buna bağlı olarak insanların bedenleriyle olan ilişkilerinin niteliksel olarak değişmesinin de büyük bir rolü var.

Genel olarak modern dönemi, devletlerin bedenler üzerinde yeni disiplin teknikleri uyguladığı bir biyo-iktidar çağı olarak düşünebiliriz (Foucault, 2017: 100-1). Yaklaşık kırk yıldır içinden geçtiğimiz neo-liberal dönemde ise yapısal bir dönüşüm gerçekleşti. Disiplin tekniklerini uygulayan güç, artık yalnızca devlet olmaktan çıkıp bizzat bireyin ta kendisi haline geldi. Devletin gözünün yerine bireylerin kendi gözleri geçti. Oldukça yıkıcı bir kendi kendini gözetleme/denetleme devri başladı. Kabaca söylersek eskiden iyi ya da kötü eksik ya da fazla ilkokulda, ortaokulda ya da lisede vatandaşının bedenini terbiye etmeye çalışan devlet, artık bu işi de vatandaşının sırtına yıkmış bulunuyor. Bu nedenle, neo-liberal düzende zengin ve başarılı olmanın yanı sıra sağlıklı ve iyi bir bedene sahip olmak da bireysel bir zorunluluk haline gelmiştir. Zira sağlıklı ve sıkı bir bedene sahip olmanın bizatihi kendisi, bireyin hayatını, sağlığını ve bedenini kontrol edebildiğine dair öz-denetiminin en açık göstergedir. Bunun üzerine bir de özellikle kadınların moda, sağlık ve güzellik endüstrisi tarafından ne büyük bir şiddete maruz bırakıldığı düşünülürse; eğer ekonomik güçleri de yetiyorsa, yoga ya da spor salonlarını doldurmaktan başka bir şansları kalmamaktadır. Dolayısıyla bizce yogaya olan aşırı talebin ardındaki temel bir motivasyon da spiritüellik değil daha ziyade "sağlıklı" yaşam arzusudur. Elbette bu bedensel arzunun daha büyük ve uhrevi bir felsefe içine yerleşmesinin de birçok insan için harcanan parayı ve fiziksel emeği meşrulaştıran, tatmin edici boyutları olabilir. İşte bütün bu nedenlerle Türkiye'de son on yılda özellikle büyük şehirlerin orta-üst sınıf mahallelerinde daha ziyade kadınların gittiği çok sayıda yoga

te ya da "tedaviler" yapılmaktadır. Şamanizm hakkında ayrıntılı akademik bilgi için bkz. Eliade, 2018. Konuyla ilgili daha popüler nitelikli bilgiler için Ayşe Nilgün Arıt'ın yazdığı kitaplara bakılabilir: *Kutsal Maya İnancı*, *Maya Şaman Şifası*, *Şamanizm'de Kutsal Rehberler*, *Şamanın Kozmik Dünyası*.

merkezi açıldı. Bu alanda bir patlama yaşandı. Bu durum o hale geldi ki devlet, alelacele bir kararla yogayı 2013 yılında Herkes İçin Spor Federasyonu'nun[35] altına yerleştiriverdi. Böylece hâlihazırda Federasyon'un verdiği yaklaşık bir aylık bir eğitim sonunda alınan sertifikayla resmen yoga eğitmenliği yapılabilir hale geldi. Bu durumun kendisinin bu merkezlere giden insanların sağlığı açısından oluşturduğu tehdit bir yana; dinî nedenlerle yogaya hâlâ şüpheli bir biçimde yaklaşan devletin ara sıra tuhaf çıkışlar,[36] denetimler yaparak ya da yönetmelikler[37] çıkararak yoga camiasına ayar vermeye çalıştığını; bir anlamda "akıllı olun kapatırım haa!" tavrını sürdürdüğünü söylemek yanlış olmaz.

Yukarıdaki farklı örneklerde görüldüğü gibi bu çeşitlilik ve farklılık içinde spiritüel etkinliklerin hepsini tek bir çatı altında çalışmak hem teorik hem de pratik olarak mümkün değil. Bu arayışların hepsi için geçerli olacak analizler yapmak da oldukça zor. Hatta anket ya da görüşme isteğimizi belirttiğimiz ve niyetimizi anlatmak için örnek olarak çeşitli spiritüel etkinlikleri sıraladığımız çağrı metinlerini; "bütün etkinlikleri spiritüel arayışlar başlığıyla aynı kefeye koyduğumuz için" eleştiren ve bu nedenle görüşmeyi reddeden birçok insanla da karşılaştık. O yüzden bu çalışmada alanı bütünüyle kapsamaya çalışan bir analiz yapmak yerine bütün etkinliklerde ortak olduğunu düşündüğümüz bazı temel arayış dinamiklerine ve motivasyonlara odaklanmayı tercih ettik. İşte bu nedenle aşağıdaki bölümde, yaptığımız gözlem ve görüşmelere dayanarak insanları bu tür farklı arayışlara iten mikro faktörlere yakından bakmaya ve aralarındaki bazı ortaklıklardan bahsetmeye çalışacağız.

35 Bkz. http://www.his.gov.tr/yoga, erişim 25.05.2020.

36 Diyanet'in (Din İşleri Yüksek Kurulu Başkanlığı) konuyla ilgili fetvası için bkz. https://fetva.diyanet.gov.tr/Cevap-Ara/34/yoga-yapmanin-hukmu-nedir-, erişim 25.05.2020.

37 Yoga merkezlerinde heykel, tütsü ve ilahi müziklerin yasaklanmasıyla ilgili haber için bkz. https://t24.com.tr/haber/yoga-merkezlerinde-heykel-tutsu-ve-farkli-dinlerin-muzikleri-yasaklandi,309145, erişim 25.05.2020. *Hürriyet*'teki haber için bkz. https://www.hurriyet.com.tr/gundem/devlet-tasdikli-yoga-30022259, erişim 25.05.2020.

Mikro faktörler

Bu bölümde spiritüel hareketlere katılım ile ilgili mikro faktörlere odaklanacak; yaptığımız gözlem ve görüşmeler çerçevesinde bireylerin spiritüel hareketlere katılımı ile ilgili bazı temel örüntüleri tartışacağız. Bu örüntüleri dört başlık altında ele alacağız. Bu başlıkların ilki aynı zamanda bütün sosyolojik araştırmaların en temel sorusunu kapsıyor: bu hareketlere katılan insanlar kim ve temel özellikleri neler?

Katılımcıların sosyo-ekonomik profili

Proje boyunca yaptığımız görüşme ve gözlemler, spiritüel inançlar ve pratiklerle ilgilenen insanların ezici bir çoğunluğunun uluslararası literatürle paralel bir biçimde çoğu kadın olmak üzere orta ve üst gelir grubundan, iyi eğitimli, profesyonel meslek sahibi ve genellikle orta yaş grubundan kişiler olduğunu gösteriyor. Derinlemesine görüşme yaptığımız kişilerin özelliklerini gösteren tablo (Ek 5) incelendiğinde bu durum net bir biçimde görülmektedir. İlgili tabloya göre, listedeki 84 kişiden eğitim durumu bilgisi alınamayan biri hariç dördü ortaokul (bunların hepsinin Konyalı olması dikkat çekicidir), üçü lise mezunu olan yedi kişi dışında herkesin üniversite (lisans) eğitimi bulunmaktadır. Üniversite eğitimi olanların da yalnızca ikisi, iki yıllık meslek okulu mezunu olup on ikisi yüksek lisans, yedisi de doktora eğitimine sahiptir. Türkiye'deki eğitim ortalamasının 8,2 yıl[38] olduğunu düşündüğümüzde spiritüel inançları benimseyen katılımcıların çoğunluğunun sosyo-ekonomik profilinin ülke ortalamasının oldukça üstünde ve yüksek olduğu açıkça görülmektedir. Aralarında köyde ya da küçük şehirde doğmuş az sayıda insan olmakla birlikte katılımcıların yaklaşık dörtte üçünün kent kökenli olması da bunu kanıtlayan göstergelerden biridir. Nitekim Muğla ve Çanakkale'deki görüşmeler de esa-

38 Eğitim Sen, "2018-19 Durum Raporu", erişim 15.19.2020, https://egitimsen.org.tr/2018-2019-egitim-ogretim-yilinda-egitimin-durumu-raporu/

sen büyük şehirlerden çeşitli nedenlerle göçmüş ve yerleşmiş insanlarla yapıldı. Tablo 3'te görüldüğü gibi araştırmanın nicel ayağına katılan spiritüel bireyler de büyük çoğunlukla büyükşehir merkezlerinde ikamet ediyorlar. Anketi yanıtlayanlar arasında her ne kadar az miktarda köyde yaşayan katılımcı görülse de; tahminimiz bunların büyük şehirlerden kaçıp çeşitli nedenlerle kıra yerleşen şehir kökenli kişiler olduğu yönündedir. Zaten Tablo 4'te de görüldüğü üzere anket katılımcılarının yarısından fazlası çocukluk dönemlerinin büyük kısmını büyükşehirde geçirmişler. Geri kalanlar da yine şehir ortamında yetişmişler. Dolayısıyla spiritüel arayışların genel olarak kentli insanlara ait bir arayış olduğunun mutlaka altını çizmek gerekiyor.

TABLO 3
Mevcut İkamet Tablosu

	Büyükşehir merkez	*Büyükşehir ilçe*	*Şehir merkez*	*Şehir ilçe*	*Köy*	*Toplam*
Sayı	275	49	25	14	6	369
Geçerli yüzde	% 74,5	% 13,3	% 6,8	% 3,8	% 1,6	% 100

TABLO 4
Önceki İkamet Tablosu

	Büyükşehir merkez	*Büyükşehir ilçe*	*Şehir merkez*	*Şehir ilçe*	*Köy*	*Toplam*
Sayı	187	34	60	68	10	359
Geçerli yüzde	% 52,1	% 9,5	% 16,7	% 18,9	% 2,8	% 100

Bu kişilerin meslekleri incelendiğinde de benzer bir profil ortaya çıkmaktadır. Meslek tablosu (Ek 5) bize bu kişilerin genellikle; tıp, mühendislik, mimarlık, öğretmenlik, turizm, uluslararası ilişkiler, işletme, bankacılık/finans, psikoloji, bilişim ve güzel sanatlar gibi alanlarda yoğunlaştığını gösteriyor. Derinlemesine görüşme yaptığımız katılımcıların yaşlarına baktığımızda ise en genci 26 en yaşlısı 71 olmak üzere genellikle 30-50 yaşları arasında yoğunlaştıkları görülüyor. Bu durum anket

katılımcıları için de çok farklı değil. Tablo 5'te görüldüğü üzere anket katılımcılarının % 42'si 35-44 yaş aralığındayken kalan katılımcıların yarısı 25-34 ve 45-54 olmak üzere komşu yaş gruplarında toplanıyor.

TABLO 5
Katılımcıların Yaş Gruplarına Göre Dağılımı

<18	% 0,3
18-24	% 6,1
25-34	% 24,8
35-44	% 42,7
45-54	% 22,4
55-64	% 3,2
65>	% 0,5
Toplam	% 100

Benzer bir şekilde anket katılımcılarının eğitim düzeyleri de derinlemesine görüşmelerde fark ettiğimiz "profesyonel mesleğe sahip olma" durumunu daha geniş ölçekte pekiştiriyor. Tablo 6'da görülebileceği gibi katılımcıların yarısına yakını lisans mezunu iken yaklaşık % 40'lık bir kesimi ise lisansüstü derece sahibi. Bu durum Türkiye ortalaması ile karşılaştırıldığında oldukça özel ve sınırlı bir kesim ile çalıştığımızın da bir göstergesi.

TABLO 6
Katılımcıların En Son Tamamladıkları Eğitim Düzeyi

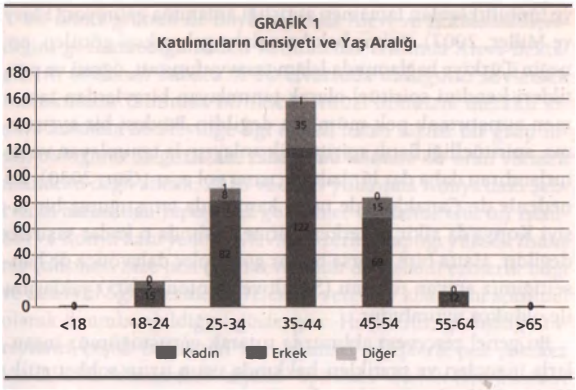
İlkokul	*Ortaokul*	*Lise*	*Önlisans*	*Lisans*	*Yüksek lisans*	*Doktora*	*Toplam*
% 0,3	% 0,3	% 11,2	% 4	% 44,5	% 29,1	% 10,7	% 100

Tüm bunlar katılımcıların hem hayatlarının hem de mesleklerinin olgunluk dönemlerinde olduklarını gösteriyor. Dolayısıyla hepsi üst gelir grubundan olmasa da katılımcıların çoğunluğunun orta ve orta üst sosyo-ekonomik seviyeden olduklarını; buna bağlı olarak ekonomik, kültürel ve sosyal sermayelerinin oldukça yüksek olduğunu net bir biçimde söyle-

yebiliriz. Dolayısıyla bu insanların spiritüel inançlara ve pratiklere olan ilgisinin oldukça bilinçli bir biçimde şekillendiğinin altını çizmek gerekiyor. Bu profil, beyin yıkama kuramlarında olduğu gibi birileri tarafından kandırılmak ya da manipüle edilmek gibi bir durumun olmadığını; spiritüelliğe yönelimin katılımcıların bizatihi kendi tercihleri olduğunu açıkça göstermektedir.

Yaptığımız görüşme ve gözlemlerden herhangi bir tartışmaya mahal vermeyecek düzeyde emin olduğumuz bir başka veri de girdiğimiz alanlarda spiritüellikle ilgilenenlerin çok büyük oranda kadınlardan oluşmasıdır. Bunu araştırma öncesindeki gözlemlerimizden zaten biliyorduk ama araştırma sürecinde bütünüyle emin olduk. Bu durum kendisini daha etrafımızda bu konulara ilgi duyan katılımcı ararken bile belli etti. Karşımıza spiritüel konulara meraklı birçok kadın çıkarken bu konulara ilgi duyan erkek bulmakta oldukça zorlandık. Gittiğimiz yoga merkezlerinde, spiritüel kamplarda, inzivalarda, sema, zikir ve meşk ortamlarında, yoga derslerinde kadınların ezici oranda bir ağırlığı vardı. Bu tür hareketlere kadınların neden daha çok katıldığına ilişkin tartışmayı toplumsal cinsiyet bölümünde daha ayrıntılı yapacağız ancak kadınların oranını kabaca % 75-% 80 olarak ifade etmek mümkün. Bu tür etkinliklere elbette her yaştan kadınlar katılıyorlar; ancak katılımcılar arasında en yoğun grubun da 25-45 yaş arası olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. 18 yaş altı (0), 18-24 (1), 25-34 (2), 35-44 (3), 45-54 (4), 55-64 (5), 65-74 (6) ve 75 yaş üstü (7) şeklinde grupladığımız katılımcıların yaş dağılımı Grafik 1'den izlenebilir. Buradan özellikle erkek katılımcıların yaş gruplarına göre dağılımı ile karşılaştırıldığında genç kadınların bu alanda çok daha görünür oldukları rahatlıkla söylenebilir.

Katılımcıların niteliği ile ilgili bir diğer önemli başlık da katılımcıların kendilerini ait hissettikleri inançlar ve öğretilerdir. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi spiritüel arayış kendi kararlarını veren (*self-directing*) bireylerin tarihsel dinî gelenekleriden farklı, daha kişisel bir manevi anlam bulmak amacıyla gerçekleştirdikleri bir hareket ya da araştırma olarak düşünü-



lebilir (Smith ve Denton, 2005: 79). Bu bağlamda Roof da spiritüel arayış kültürünü (*spiritual quest culture*) manevi arayışın bizzat kendisini vurgulayan bir ethos olarak tanımlar ve bu tür bir arayışın kişisel büyüme, keşif ve içsel dünyanın geliştirilmesi gibi farklı biçimlerde ortaya çıkabileceğini söyler (Roof, 2009: 50). Bireysel yolculuk vurgusunun getirdiği özellikler nedeniyle de spiritüellik birçok farklı öğreti ve pratiği içerebilir. Bu nedenle araştırmaya başlarken belli spiritüel gruplar ve topluluklar yerine bireylere odaklandık ve bireylerin kendi tanımları üzerinden spiritüelliklerini ve ait oldukları öğreti ve pratikleri anlamaya ve aktarmaya çalıştık. Bu yaklaşım, spiritüel bireylerin çoğu zaman birden fazla öğreti ya da pratiği takip etmesi ya da öğretiler arasında hızlı geçişler yapabilmesi sebebiyle (Berker, 1999) alanı anlamayı kolaylaştırdı. Zaten spiritüel bireyler her ne kadar spiritüel bir anlam arayışı içerisinde olsalar da çoğu zaman kendilerini resmî dinî kurumlardan ve manevi otoritelerden ayırmayı; ana akım cemaatler ve kuralları ile aralarına bir mesafe koymayı tercih etmektedirler (Fuller, 2001; Portfield, 2001; Roof, 2003; Wuthnow, 2003; Smith ve Denton, 2005; Gür, 2020). Tabii ki bu durum bireysel spiritüel arayışın daha "geleneksel" olarak görülen öğreti

ve topluluklardan tamamen ayrıştığı anlamına gelmiyor (Flory ve Miller, 2007). Aslına bakılırsa daha geleneksel görülen, örneğin Türkiye bağlamında İslâm tasavvufuna ait, öğreti ve pratikleri kendini spiritüel olarak tanımlayan bireylerden tamamen ayrıştırmak pek mümkün değildir. Böylesi bir ayrıştırma, spiritüelliği Batılı spiritüellik anlayışıyla tanımlayan ve sınırlandıran daha dar bir bakış açısına yol açar (Gür, 2020). Bu nedenle de Çanakkale'de nefes kampında tanıştığımız bir kişiyi Konya'da zikir çekerken görmek aslında o kadar şaşırtıcı değildir. Hatta bize kalırsa bu tür gözlemler daha önce de bahsettiğimiz arayan tutumu (Smith ve Denton, 2005) yaklaşımı ile oldukça uyumludur.

Bu genel çerçeveyi aklımızda tutarak görüştüğümüz insanlarla inançları ve pratikleri hakkında uzun uzun sohbet ettik. Her ne kadar katılımcılara derinlemesine görüşmelerde ait oldukları mezheple ilgili doğrudan soru sormamış olsak da kendi inançları ile ilgili anlattıklarından bazen de doğrudan kendi ifadelerinden büyük çoğunluğunun Sünni Müslüman ailelerden geldiğini söyleyebiliriz. Örneğin derinlemesine görüşme yaptığımız katılımcılar arasında Alevi-Bektaşi olduğunu söyleyenler, toplam katılımcıların yaklaşık % 10'unu oluşturuyordu. Anketlerde de benzer bir oran söz konusu oldu. Tablo 7'de görüldüğü gibi ilgili soruyu yanıtlayan 301 kişinin 13'ü "takip ettiği öğretinin kaynağını" Alevilik olarak belirtirken 16'sı da "diğer Müslüman mezhep ve tarikatlar" seçeneğini işaretlemiş.

TABLO 7
Katılımcıların Parçası Hissettiği İnançlar

	Müslüman Sünni	*Müslüman Alevi*	*Müslüman diğer*	*Hıristiyan*	*Budist*	*Hindu*	*Kızılderili ve Aborijin inançları*	*Pagan*	*Diğer*	*Toplam*
Sayı	64	13	16	2	36	10	16	17	127	301
Geçerli yüzde	% 21,3	% 4,3	% 5,3	% 0,7	% 12	% 3,3	% 5,3	% 5,6	% 42,2	% 100

Bu ikinci grubun da büyük oranda Alevi ve Bektaşileri içerdiğini gözlemlediğimizden katılımcılar arasında Alevi-Bektaşilerin oranının kabaca % 10 civarında olduğunu söylemek mümkündür. Bununla birlikte spiritüel konulara meraklı kişiler arasında Mevleviliğe ilgi duyan hatırı sayılır bir grup insan olduğunu da gözledik. Elbette bu konuda bir oran vermek mümkün değil ancak; 2018 ve 2019 yıllarında Konya'daki Şebi Arus haftasında yaptığımız gözlemler ve Hande Gür'ün İstanbul ve Konya'daki yeni Mevleviler üzerine yaptığı yüksek lisans tez çalışması bize pek çok Mevlevinin de (İslâmi ezoterik bilgi ve tasavvuf öğretilerine de referans vererek) kendisini spiritüel olarak tanımlayabildiğini gösteriyor. Hatta Gür, görüştüğü bireylerin, çeşitli bağlamsal ve toplumsal sebeplerle pek çok kez kendilerini "dindardan" ziyade "spiritüel" olarak tanımlamayı tercih ettiklerini ve spiritüelliği dindarlığın ötesinde bir ruhani buluşma hali olarak görebildiklerini ifade etmektedir (Gür, 2020). Son olarak, derinlemesine görüştüğümüz kişiler arasında babası aslen Hıristiyan olup sonradan Müslümanlığa geçen bir kişi dışında aile kökeni olarak başka bir dine mensup kimse bulunmamaktadır. Katılımcıların şu anda takip ettikleri öğreti ve pratikleri sonraki bölümde tartışacağız. Fakat Tablo 7'de gözlemlenebilecek "Diğer" seçeneğine olan yığılma bize spiritüel bireylerin manevi hayatlarını tanımlarken yaptığı bireysel yolculuk vurgusunun ne kadar güçlü olduğunu bir kez daha göstermektedir.

Yine katılımcılara doğrudan sormamakla birlikte uzun uzun dinlediğimiz (kendilerinin ve ailelerinin) hayat hikâyelerinden ortaya çıkan ilginç bir başka bulgu ise spiritüel arayışlara ilgi duyan insanların büyük bir çoğunluğunun (yani dörtte üçünden fazlasının) Atatürkçü çizgiyi benimsemiş, cumhuriyetçi[39] ve genellikle CHP kökenli ailelerin çocukları olmasıdır.[40] Bu

39 Türkiye'de cumhuriyetçi vatandaşlıkla ilgili ayrıntılı bir analiz için bkz. Kardam ve Cengiz, 2011.

40 Elbette görüştüğümüz kişiler arasında CHP kökenli olmayan ailelerden insanlar da vardı. Sayıları daha az olmakla birlikte bunların da genellikle DYP, ANAP gibi eski merkez sağ partileri destekleyen ailelerden geldiklerini söyleyebiliriz. AKP ve MHP'yi desteklediğini söyleyen kimse olmamakla birlikte ai-

nedenle bu kişileri "Kemalist[41] ailelerin spiritüel çocukları" olarak tanımlamak yanlış olmaz. Hatta spiritüel inanç ve pratiklerle ilgilenen katılımcıların bir kısmının biz sormadan Atatürk konusunu özellikle açtığını ve Atatürk'ü bir tür spiritüel lider/önder olarak gördüğünü; literatürden bildiğimiz (Kozanoğlu, 1997) ama yine de bizi şaşırtan bir bulgu olarak belirtmemiz gerekiyor.

> Evet new age-yeni çağ dalgası, Hıristiyan Batı toplumlarında da yer yer Hıristiyanlığa, İncil'e dayanmaya çalışmıştı ama aynı dalganın Türkiye versiyonundaki İslâmi referans ağırlığı, karşılaştırma kabul etmeyecek kadar yüksek bir düzeydeydi. Zaten, Türkiye'nin new age-yeni çağ serüveninde iki referansın ön plana çıktığı görülüyordu: İslâm ve Atatürk.... Öyle ya da böyle Türkiye'nin new age-yeni çağ macerasında gizemler dünyasından, uzak galaksilerden, kayıp kıtalardan gelen yollar sıklıkla Atatürk'e ve İslâm'a çıkıyor (*a.g.e.*: 48-49). Ancak 90'ların Türkiye'sinde Atatürk'e ve İslâm'a uzanan new age-yeni çağ referansları, yenilikçi arayışlardan çok yerleşik düzeni koruma çabalarından aşina olduğumuz referansları çağrıştırıyor... o zaman da new age-yeni çağ modern çağ'a tepki olarak ortaya çıkan hareket, çağın ruhu'na yaslanıp kalıveriyor... New age yeni çağ kültürü yenilikçiliğe, muhalefete düzen-dışı olmaya kapalı değil... Gelgelelim bu tür örnekleri, ihtimalleri ve varsayımları çoğaltmak kolay değil (*a.g.e.*: 53).

Hande Gür'ün "İstanbul ve Konya'daki Yeni Mevlevilere" odaklanan yüksek lisans tezinde (Gür, 2018) de benzer bir biçimde ortaya çıkan bu bulgu birçok açıdan çok önemli. Zira genellikle Türkiye hakkında yapılan yerli ve yabancı araştırmaların birçoğu; Türkiye'de sekülerler ve İslâmcılar arasında de-

---

lelerinde bu tür eğilimler olduğunu söyleyen birkaç kişiye de rastladık. Bu konuda en sıradışı örnek Cem Boyner'in başını çektiği Yeni Demokrasi Hareketi'nde bir süre yer aldığını söyleyen bir katılımcı oldu.

41 Burada *Kemalist* kelimesini Mustafa Kemal Atatürk'ün cumhuriyetçi, sekülер, ulusal kalkınmacı ve pozitivist siyasi görüşlerini takip eden kişi anlamında kullandık. *Atatürkçü* ve *Kemalist* kelimeleri arasında özel bir ayrım/fark gözetmedik.

rin bir sosyo-kültürel yarılma olduğunu; hatta bunun bir "kültür savaşına" (*Kulturkampf*) (Kalaycıoglu, 2012) dönüştüğünü; sınıf ayrımlarından ziyade bu tür kültürel ayrımların Türkiye'nin toplumsal yapısını anlamak açısından daha kritik olduğunu vurgularlar. Bu resim içinde toplum genellikle de seçim sonuçları ekseninde % 30'luk seküler kesim karşısında % 70'lik muhafazakâr kesim şeklinde bölünür. Bu bölümlenme bazen sağ/sol şeklinde de yapılır ve seküler grubun dine mesafeli olduğu ifade edilir. İşin ilginç yanı, kamuoyunda sıklıkla tekrarlanan bu klişeleşmiş görüşleri seçimler dışında destekleyen pek fazla araştırmanın[42] da yapılmamış olmasıdır. Oysa seçimler siyasal tercihleri ölçmekle birlikte dinî tercihler hakkında çok da bir şey söylemez. Nitekim 2016 yılında yayımlanan bir çalışma (Cengiz, 2016); kamuoyunda bilinen klişelerin aksine ibadet sıklıkları AKP seçmenlerine kıyasla daha düşük olmakla birlikte CHP seçmenlerinin de din konusunda oldukça hassas olduklarına; kendilerini büyük oranda inançlı insanlar olarak beyan ettiklerine ve din unsurunu kendi kimliklerinin önemli bir parçası olarak gördüklerine dikkat çekmiştir. İlgili çalışma, CHP seçmenlerinin dinî kimliği benimseyen ancak dini, daha ziyade özel alana ait kişisel bir inanç meselesi olarak algılayan; din işlerinin kamusal hayata ve devlet işlerine mümkün olduğunca karıştırılmaması gerektiğini düşünen; bu nedenlerle de cami cemaati dâhil olmak üzere dinî cemaatlere katılmayı pek tercih etmeyen; dinini kendi içinde yaşayan bireyselci bir tutum benimsediğini iddia etmektedir. Şimdi katılımcıların aile geçmişlerine ilişkin verdiği bazı örneklerle bu duruma daha yakından bakmaya çalışalım.

> Böyle hani ben seküler bir ailede büyüdüm, babamın dedesi imammış aslında ve babaannem namaz niyaz öyle birisiydi.

42 İstisnai örneklerden bi için bkz. Özel, 2018. Kadir Has Üniversitesi Türkiye Araştırmaları Merkezi'nin "Türkiye Sosyal-Siyasal Eğilimler Araştırması"nın 18 Ocak 2017'de açıklanan 2016 yılı sonuçları için bkz. https://www.bbc.com/turkce/haberler-turkiye-38667730, erişim 05.04.2020. İstanbul Bilgi Üniversitesi'nin "Türkiye'de Kutuplaşmanın Boyutları" adlı araştırması için bkz. https://goc.bilgi.edu.tr/media/uploads/2018/02/05/bilgi-goc-merkezi-kutuplasmanin-boyutlari-2017-sunum.pdf, erişim 05.04.2020.

Sonra babam ezanın Türkçe okunduğu zamanları falan biliyor ve böyle şey anlatıyor hep. Yani, işte Kur'an Türkçeye çevrildikten sonra, böyle hani babaanneme "ya bak anne burada da böyle diyor" falan deyince, babaannemin böyle hani o "dur günaha gireceksin" tepkisi üzerine böyle kafasında net olarak şeyi ayırmış bir insandı. O içten bağlantıyla hani daha büyük bir şeyin farkındalığıyla din farklı. Din siyasi ve toplumsal bir şey aslında, hani kuralları var kendi içinde.[43]

Tam olarak ne istiyorsunuz onu bilmiyorum ama benim kendimi bildim bileli zaten vardı hani böyle bir Allah inancı, hani bir şekilde vardı yani. Ama ailemde de şöyle bir algı vardı. İki tane, birisi mühendis, birisi bankacı insanlar. Bu insanların pratiklerinde şöyle bir şey vardı. Ramazanda, babam oruç tutardı. İşte annem dua okurdu ama evde namaz kılma gibi bir durumumuz yoktu. Yani İslâmi gelenekten geliyordu aile. Bir de şöyle bir şeyimiz vardı: beni üç yaşına kadar falan anneannem büyütmüş. Anneannem inançlı, gereklerini yerine getiren bir insandı yani. Dedem askerdi, dedemde öyle şeyler yoktu ama anneannemde ben namaz kılma pratiğini gördüm. Ben o zamanları hatırlıyorum biraz. Ondan sonrada hani bizim ailemizde de inanç temelli bir yapılanma yoktu. Geleneksel olarak her Türk ailesi nasılsa bizde de öyleydi. Yani kapanma yoktu, anneannem açıktı. Normal, geleneksel Türk ailesi.[44]

Sol görüşlü bir ailede ve laik bir ailede yetişiyorum. Bir din eğitimi almadığımdan olacak ki böyle ergenlik çağına girerken bazı arayışlar başladı. Bize dinle ya da Allah ile ilgili bir sözü filan herhangi bir telkini olmadı benim annemle babamın. Bu konularla da pek ilgilenmezlerdi. Ya ben "senin dinî inancın ne" diye babama kendim sordum. Anneme babama. Hani Müslüman olduklarını söylediler o ayrı. Ama fazla işleri olmazdı bunlarla. Ama mesela tasavvuftan hoşlanırlardı.

43 22-23.07.2019 tarihinde İzmir'de yapılan görüşme. İZM 4: 51 yaşında kadın yoga, meditasyon ve nefes eğitmeni, akademisyen.

44 27.04.2019 tarihinde Ankara'da yapılan görüşme. ANK 1: 39 yaşında kadın, doktor.

Çocuk dergilerini çok severdim o sıralarda. Yani çok okuyarak büyüdüm. *Türkiye Çocuk* diye bir- hep *Milliyet Çocuk* okudum ben ama bir de *Türkiye Çocuk*'u gördüm orada hep böyle din telkinleri var. İşte dinci bir gazete ve dergi. Pek istemiyorlardı annemle babam onu okumamı ama (güldü) ben kendi kendime gidip alıyordum yani özgür bıraktıkları için. Oradaki dinî hikâyeler filan da hoşuma gitti. Böyle ilk seçenek olarak önümde o olduğu için, önce bir Müslüman inancına kapılmak istedim ama pek uzun sürmedi. Pek kısa sürdü, 12 yaşında filandım işte. Hani namaz da kılayım dedim falan olmadı. Sonra bir hani çok sürdürülebilir olmadı diyeyim. Ama arayış bitmiyor. Şimdi o yaşta insanlar arayışlara geçiyorlar ama hani sosyalizmde de bulabilirsiniz aradığınızı başka yani dinde de arayabilirsiniz bir felsefe de bulabilirsiniz. Çok kişisel özelliklerinize bağlı nereye gideceğiniz. Şimdi ben sosyalizmin içine doğmuşum aslında, evde her taraf sosyalizm kitabı. İşte abim devrimci, hapislerde yatmış, şu bu. Açlık grevi yaşamış, işkenceler çekmiş falan. Yani bunların acısını yakından hissettiğim için "ben böyle olmak istemiyorum" dedim kendi kendime ve siyasi şeylere girmeyi hiç istemedim, uzak durdum. Ama bir arayış var, bir anlam arayışı ve dinde aradım o zaman. Yani aile içinde dinle en çok uğraşmış kişi benim. O da hani ailenin genel politik şeyinden uzak kalmak ve anlamı başka bir yerde bulabilmek için oldu.[45]

Babam da annem de inşaat mühendisi hatta belli bir süre ikisi de X Üniversitesi'nde öğretim görevlisi oldular... Yani o şeyde büyüdük diyebilirim laboratuvarların olduğu o, hocaların olduğu öğrencilerin olduğu yerde büyüdük diyebilirim ve biraz şey. Iıı annemin dinî inancı biraz daha kuvvetliydi, babamın ki babamın sol geçmişi de var bir yandan. Ama bir yandan da şey yapmazdı hiç. Babamın yaklaşımı böyle biraz daha mesafeli ama böyle eleştirel veya ne bileyim o aşağılar şekilde değildi. Sadece sorgulardı çok sorgulardı. Onu hatırlıyorum ba-

45 28.04.2019 tarihinde Ankara'da yapılan görüşme. ANK 3: 45 yaşında kadın, eski memur, uluslararası ilişiler mezunu.

bamla ilgili. Bektaşileri çok severdi. Ordaki o sorgulama, Zen kafası hikâyeleri falan.[46]

Bu örneklere bakıldığında yukarıda belirtilen çalışmada (Cengiz, 2016) yapılan tespitlerin, bu araştırmanın bulgularıyla da büyük oranda örtüştüğü görülmektedir. Nitekim spiritüellikle ilgilenen insanlarda dinî inancını ya da en azından Tanrı/Yaratıcı inancını korumakla birlikte mevcut dinsel yapıyla (Türkiye için Diyanet İşleri Başkanlığı ya da tarikatlar ve cemaatlerin İslâm anlayışı) uyuşmayan; geleneksel dinlerdeki fıkhi hükümlerin ve özellikle de ödül ceza sisteminin çağımızın karmaşık sorunlarına karşılık gelemeyeceğini düşünen; dine karşı daha tarihselci ve yorumsamacı bir perspektiften bakan ve meseleyi felsefi, ahlâki ve vicdani boyutlarıyla bireysel bir çerçevede algılayan bir yaklaşım söz konusu. Bir katılımcının ifadesiyle söylersek "özü yakalamaya" çalışan bir yaklaşım. Bu da diğerlerine nazaran seküler seçmenlerin yukarıda bahsettiğimiz dindarlık anlayışlarına daha fazla denk düşüyor.

> Spiritüel gruplara girip çıkmaktan yoruldum artık, kendi Budist meditasyonumu yapıyorum. Semavi dinler ile bağım kopmadı ama mesafeliyim. Hepsinin aynı öze bağlı olduğunu görebiliyorum. Özü yakalama faaliyeti, ezoterizm, tasavvuf falan, gerisi yöntem farklılığı.[47]

> O zamanlar tabii halamın yaklaşımı biraz daha katı bir muhafazakârlıktı ve çok korkuya dayalı bir inanca sahipti. Dolayısıyla Allah kavramını sorguladığım zaman hep orada bir korku, bir ceza, bir ödül sistemi vardı. Fakat çocuk hafızamla yine hatırlıyorum, bunun bu kadar olmadığını düşündüğüm bir yerdeydim, yani bu değil, böyle olmamalı, yani sadece ceza ve ödülle olmamalı. Çünkü sorularıma yanıt alamadığımı ve bu kadar sorarsam da bunun da çok büyük bir risk olduğunu, tehlike olduğunu, bunun da günah olduğunu söyleyerek soru-

46 05.05.2019 tarihinde Ankara'da yapılan görüşme. ANK 5: 38 yaşında yoga ve meditasyon eğitmeni, mühendis.

47 28.04.2019 tarihinde Ankara'da yapılan görüşme. ANK 3: 45 yaşında kadın, uluslararası ilişkiler mezunu eski memur.

> larının durdurulduğunu da hatırlıyorum. Ama bitmedi tabii, hiç bitmedi. Hiç bitmedi, bu sorular hiç bitmedi.[48]

Katılımcıların kendi inanç ve pratiklerini sonraki bölümde çok daha ayrıntılı tartışacağız ancak bu noktada durup bu durum üzerine düşünmek gerekiyor. Spiritüel arayış içerisindeki insanlar neden daha ziyade; katılımcıların kendi tabirleri ile seküler, Atatürkçü ya da solcu ailelerinin içinden çıkıyor. Bu durumu nasıl anlamak gerekiyor?

Bilindiği gibi Şerif Mardin, daha 1969'da yayımladığı *Din ve İdeoloji* adlı kitabında İslâm'ın halk kitleleri için bir tür yumuşak ideoloji işlevi yerine getirdiğini; onların günlük ihtiyaçlarına ve felsefi sorunlarına birtakım çözümler sunduğunu belirtmiş; Kemalizmin ise bir merkez ideolojisi olarak halk kitleleri arasında İslâm'ın gördüğü işlevi göremediğinin altını çizmiştir. Mardin, bu fikirlerini 2008 yılında Ruşen Çakır'a verdiği bir röportajda[49] başka bir biçimde; Kemalizmin toplum nezdinde, bir "iyi, güzel, doğru, anlayışı geliştirememesi" olarak ifade etti ve sonradan oldukça yankı uyandıran "imam öğretmeni yendi" tespitinde bulundu.

> Mahalle Osmanlı İmparatorluğu'nda gerçek bir birimdir. Hukuki bir hüviyete sahip olan bir kuruluş olmanın dışında, çok daha ayrımcılı bir şekilde, mahalle insan yaşayışının bir alanını ortaya çıkarıyor. Bu alan yalnız çok kompleks bir alan. Çünkü bu alanda yalnız mahalle yok, mahallenin içindeki cami var, caminin imamı var, imamın okuduğu kitaplar var, tekke var, tarikat var, külliyeler var, esnaf var, vs. Mahalle budur. Mahalle bütün bunları bir bütün olarak, bir kültür olarak çalışmaya başlaması, çalışmış olmasında. Şimdi bu çalışmanın detayları hakkında belki de en iyi bilgiyi şu bizim çok muhterem Dr. Halil İnalcık'ın "İstanbul" makalesine bakarsanız; orada çok güzel ve detaylı bir şekilde, mahallenin nasıl Osman-

48 06.08.2019 tarihinde İzmir'de yapılan görüşme. İZM 12: 43 yaşında kadın, spiritüel öğretmen, işletmeci.

49 Bkz. http://www.radikal.com.tr/politika/mahalleye-ogretmen-geldi-879593/ 25.05.2008, *Radikal*, erişim 26.03.2020.

lı İmparatorluğu'nda gerçek bir birim olduğunu ve gerçek bir sosyal süreç olduğunu detaylı bir şekilde anlatıyor.

Peki, bu strüktürü (yapı) aldık ve Cumhuriyet'e geliyoruz. Cumhuriyet'te bu strüktür ne oldu? Bu strüktür şöyle bir gelişme gösterdi. Bu strüktüre bir rakip geldi. Öyle bir rakip ki, bu yapının karşısında, öğretmen, okul, öğrenci, öğrencinin kitabı, ondan sonra ve Cumhuriyet'in öğretmenle birlikte getirmiş olduğu bütün bir inşa var ve bu inşa aslında mahalle strüktürüne rakip bir inşa.

Şimdi uzun vadede bu inşanın, bu iki inşanın birbirleriyle rekabetinde, bir tanesinin kaybettiğini görüyoruz. Bunu önceden söylemek mümkün değil. Kim kaybetti, öğretmen kaybetti. Çok kaybetti mi, hayır çok kaybetmedi. Öğretmenin ortaya getirmiş olduğu yeni inşa ve grup tipinin bir etkisi olmuş Anadolu'da. Fakat 1950'den beri bu rekabette tuhaf bir şekilde çok aydın olan, çok iyi işler yapmak isteyen, halka doğru gitmekte bayağı kendine bir şekil vermiş olan, halkı seven falan öğretmenin bu işte geride kaldığını görüyoruz.

Benim buradaki buluşum şu: Öğretmen, okul, öğrenci, kitapları vs. bütün o yeniden inşa edilen ve Cumhuriyet'in bize getirmiş olduğu bu inşa edilmesi istenen kolektiviteden ve bu işe iştirak eden, katılan vatandaş. Burada küçük bir eksiklik var. Cumhuriyet'te "iyi, doğru ve güzel" hakkında çok derine giden bir düşünce yok. Diyeceksiniz ki: "Adam, laik bir sistem ileri sürdüğü için bu işlerle uğraşmaz bu insanlar." Avrupa'da yüzlerce sene, binlerce sene, dindar olsun olmasın, insanlar her iki grup da ve bu arada bilhassa laik diyebileceğimiz grup, iyi, doğru ve güzel konusunda tartışmalara gerişmiş ve bu konuda binlerce, onbinlerce sayfa yazmış. Kim mesela, bunların piri kim? Bunların piri Kant. Kendisi iyi, doğru ve güzelden başlayarak bir felsefe inşa etmeye çalışmış olan birisi. Biraz Kant'ı böyle yanlı hale getiriyorum. Ama Kant'ta bu yan var.

Bizim Cumhuriyet öğretimizde, "iyi, doğru ve güzeli" derinliğine araştıralım diye bir şey yok. Orada binlerce sayfa tartışma bulamazsınız. Şimdi bu çok önemli bir şey. Binlerce sayfa bulmadığımız zaman ne kalıyor. Bu değerleri insanların bir-

> birlerine karşılıklı olarak üstlerine almasına? "Göz" kalıyor, "bakma" kalıyor. Göz ve bakma paradoksal olarak, yani sanki mahalle baskısının önemli unsurlarından biriymiş gibi geliyor. Gerçekten orada önemli bir şey var, aynı zamanda öğretmenin dünya görüşünde iyi, doğru ve güzel olmayınca, işte orada olan diğer elemanlar geliyor. Ha mahallenin kendisine baktığımız zaman, orada gerçekten, "iyi, doğru güzel" hakkında bir düşünce var. Nedir o düşünce? İslâmi düşünce tarzı. Bu İslâmi düşünce tarzının, ancak fevkalade statik bir şekli olduğunu söylemek mümkün değildir.

Mardin'den çok farklı bir bakışla; Marksist bir perspektifle meseleyi değerlendiren Çağlar Keyder ise merkez-çevre meselesinin dinamiğini ideolojiden ziyade ekonomi-politik bir çerçeveye oturtmakla birlikte benzer bir gözlemde bulunmaktadır. Ona göre de Kemalist merkez, "şehir ve kasaba küçük burjuvazisini ve köylülüğü, derin tarihi kökleri olan yaşam dünyaları dışına çıkarabilecek iktisadi ve toplumsal dinamiği hiçbir zaman üretemedi. İdeolojik baskı arttıkça köylüler ve küçük burjuvazi daha da azimle geleneklere sarıldı. Bürokrasi ise bu davranışa irtica etiketini yakıştırdı" (Keyder, 2010: 151).

Belki burada sorulması gereken bir diğer önemli soru şehir ve kasaba küçük burjuvazisi ve köylülüğü bir yana Kemalizmin, merkezin en içindekileri bile kendi yaşam dünyalarının dışına çıkarabilecek dinamiği üretip üretemediğidir? Örneğin bu merkezin en ortasında yer alanlardan yazar Orhan Pamuk, kendi ailesi de dâhil olmak üzere seküler Türk burjuva ailelerindeki maneviyat eksikliği ya da boşluğuna ilişkin çok açıklayıcı gözlemlerde bulunur:

> Bir çeşit ilkesizlik, siniklik ya da imansızlık gibi gözükebilecek bu inanç boşluğuna Atatürkçü Cumhuriyet'in laik heyecanı, tam tersi bir hareketle bir modernlik ve Batılılaşma heyecanı görüntüsü verdiği için, bu manevi tembellik gerekli zamanlarda gururla öne çıkarılan bir "idealizm" aleviyle şöyle bir parıldayıp sönerdi. Ama aile içindeki manevi manzara, dinin yerini hiçbir şey almadığı için, eski ahşap konaklar kalpsizlikle ya-

kılıp yıkıldıktan sonra geriye kalan kırık dökük lerle ve eğrelti otlarıyla kaplı hüzünlü arsalar gibi boştu. Bu boşluğu ve benim merakımı (bütün bu camiler öyleyse neden yapılmıştı) evdeki hizmetçilerin inanç ve alışkanlıkları doldururdu... Bu tür manevi çelişkilerin ve tutarsızlıkların çok daha derinlerinin geçiştirildiği bir evde yaşıyordum. İstanbullu Batılılaşmış zengin ve laik ailelerde çok sık gördüğüm maneviyat eksikliği, aslında dine boş vermekten çok, bu sessizliklerde ortaya çıkar. Matematik, okul başarısı, futbol, eğlence, gibi konularda her şeyi konuşurlarken, aşk, şefkat, din, hayatın anlamı, kıskançlık, kin, gibi temel konularda herkes bir şaşkınlığa ve acıklı bir yalnızlığa gömülür, canları yanıp da bu konularda bir şeyler konuşup iletişim kurmak istediklerinde tıpkı sağır ve dilsizler gibi, bir kelime bile söyleyemeden, ellerini ve kollarını çaresizlik içinde telaşla oynatırlardı. Daha sonra radyodaki bir müziğe takılıp sigara içerek kendi iç dünyalarına sessizlikle çekilirlerdi (Pamuk, 2008: 170-175).

Bu açıdan bakıldığında her şey sanki çok netmiş gibi görünebilir. Cumhuriyet'in modernleşme ve sekülerleşme idealleri çerçevesinde İslâmi kültürü yok sayan ya da reddeden; ancak, Batı kültürünü de tam olarak içselleştiremeyen Cumhuriyetçi kuşaklardaki maneviyat eksikliğinin, onların iyi eğitimli ama arafta kalmış çocuklarını bu tür arayışlara yönlendirdiği iddia edilebilir. Ancak bize göre böylesi bir iddia, çok basit ve yetersiz bir açıklama olur. Zira gerek Mardin'in gerekse Pamuk'un gözlemlerinde haklılık payı olsa da biz bu arayışların yalnızca Kemalizmin, kitlelere bir "iyi, güzel, doğru" anlayışı verememiş olmasından ya da Kemalist ailelerdeki manevi boşluktan kaynaklandığını düşünmüyoruz. Nitekim böyle bir analiz spiritüel arayışların neden 50, 60 sene önce değil de şimdi yoğunlaştığını anlamamıza imkân vermez.

Yukarıda spiritüel arayışların nasıl tanımlandığı ile ilgili bölümde uzun uzun tartıştığımız gibi spiritüel arayışlar dünyada geleneksel toplumun çözülmesiyle, şehirleşmeyle, kadınların işgücüne katılımının artışı ile bireyselleşme, orta sınıflaş-

ma, profesyonelleşme, rasyonelleşme ve sekülerleşme gibi birçok sürecin bir araya geldiği bir ortamda ortaya çıktılar. Bu arayışlar, sekülerleşme süreçlerinin yoğunlaşmasıyla birlikte; dinin devlet de dâhil olmak üzere kamusal alandaki etkilerinin azaldığı; bireyler inançlarını korusalar bile örgütlü dinlerin güç kaybettiği; dinsel inançların daha bireyselleştiği ortamlarda serpilip geliştiler ve küresel etkileşimlerle zenginleştiler. Ayrıca neo-liberalizmin neredeyse bireyi kutsadığı, postmodernizmin ise hem tutarlı ve bütünlüklü öznenin kendisini yapısökümeye uğrattığı hem de büyük anlatıların altını oyduğu bir zamanda popülerleştiler. Üstelik bu postmodern durum bireysel kimlikleri ve tercihleri ön plana çıkarırken aynı zamanda cemaatleşmeyi de pekiştirdi. Nitekim bu süreçler, Türkiye için de çok benzer bir seyir izledi.

Yasal ve kurumsal açıdan ele alır ve Tanzimat Fermanı ile başlatırsak Osmanlı-Türkiye tarihinde ilk sekülerleşen kesimlerin gayrimüslimlerin yanı sıra, yüksek ve orta düzeyli bürokratlar, saray çevresi, yeni zenginleşmiş Müslüman tüccarlar ve merkezin desteklediği ya da ittifak içinde olduğu bazı taşra eşrafından oluştuğunu görürüz. Bu sekülerleşme eğilimleri Cumhuriyet döneminde de toplumun üst ve eğitimli tabakalarından alta doğru kısmen ve yavaş yavaş yayıldı. Bu kesimler aynı zamanda ilk, orta ve yüksek öğrenime ve bu nedenle de profesyonel mesleklere ilk erişen toplumsal grubu oluşturdular. Dolayısıyla aile, akrabalık, dinî cemaat ve hemşehrilik gibi enformel toplumsallık biçimlerinden ilk uzaklaşan; çekirdek aile aranjmanı içerisinde yaşamayı tercih eden; bireysel tercihlerini ve özgürlüğünü önemseyen ve çocuk yetiştirirken de çocuklarının yüksek eğitim almasına ve bireysel özerklik sahibi olmasına önem veren ilk kesim oldular. Öte yandan, dinî inancını kaybedenlerin büyük çoğunluğu bu kesimin içinden çıkmakla birlikte sekülerleşmiş kesimlerin yukarıda da bahsettiğimiz gibi Tanrı inancından bütünüyle kopması gibi bir durum da söz konusu olmadı. Bu gruptaki insanların çoğunluğu inancını korumakla birlikte, dinî cemaatten ya da örgütlü dinden koptular. Din onlar için önemini korumakla birlikte, bayramlarda

büyüklerin elini öpüp hayır duasını almak, arada bayram namazına gitmek, vefat eden kişinin arkasından mevlit okutmak, lokma dökmek gibi saygı duyulması ve korunması gereken geleneksel bir değer; dünyevi ve kamusal işlerden ziyade özel alanda kalması gereken vicdani ve ahlâki bir muhasebe çerçevesi haline geldi. "'Gâvur' İzmir'de Dinî Hayat" başlıklı bir başka çalışmada bu durum şöyle açıklanmıştır:

> Din burada özel alanla sınırlandırılan ve bireyle tanrı arasına indirgenmiş bir vicdan muhasebesi olarak ortaya çıkıyor. Ünlü din sosyoloğu Grace Davie'nin İngiltere'de dinin geleceğini analiz ederken kullandığı kavramla ifade edecek olursak İzmir'de tam anlamıyla bir "believing without belonging" aidiyet duymadan inanmak durumu söz konusu. Davie'nin daha sonraki çalışmalarında da ifade ettiği gibi yani artık kiliseye giden insanların dinin emirlerine uyarak yaşayan insanların sayısı ve kamusal tesiri azalsa ve din artık temsili (vekâleten-vicarious) bir nitelik kazansa da kolektif hafıza olarak din insanların kafasında hâlâ güçlü bir biçimde yaşıyor ve gerektiğinde hemen devreye girebiliyor. İşte Türkiye'nin en batılı şehri olarak İzmir'de tam da böyle bir durum söz konusu. Kutsal metine pek uyulmuyor. Geleneksel ilişkilerden ziyade özellikle yaşam tarzları (aile ve akrabalık ilişkileri, iş, boş zaman vb. örüntüler) açısından modern tutum ve davranışlar ağır basıyor. Batıl inançların da her türlüsü; tahtaya vurmak, büyü yaptırmak bozdurmak, türbe yatır ziyareti, kahve ve fal baktırmak vb. popüler imgelemde hayli önemli bir yer teşkil etse de bilimsel bilgiye inanç çok daha baskın. Kutsal ile dünyevi arasındaki gerilimde ise dünyevi olan ağırlıklı bir biçimde öne çıkıyor. Ancak bütün bunlara rağmen din kolektif hafızada derinlerde bir yerde gerektiğinde devreye girmek üzere yaşamaya devam ediyor (Cengiz, 2013: 414-5).

Bu nedenle de bu kesimler kendi yaşam biçimlerine, benimsedikleri ideolojiye ve sekülerizme daha uygun bir dinî anlayışı benimseme eğilimi gösteriyorlar. Cumhuriyet tarihi boyunca hatta Osmanlı İmparatorluğu'nun son dönemlerinden beri şe-

hirli, eğitimli kesimlerin tasavvufa, Mevleviliğe[50] ve Bektaşiliğe duyduğu ilgi; 19. yüzyılın ikinci yarısı ile 1920'ler arasında ve 1940'larla 1980 arasında dar çevrelerle sınırlı kalsa da ruhçuluğa duyulan ilgi; 1990'ların sonlarında ve 2000'lerin başlarında Yaşar Nuri Öztürk'e yine seküler kesimler tarafından gösterilen ilgi hepsi de benzer süreçlerin ve motivasyonların bir sonucuydu. 1980'lerden ve 1990'lardan sonra spiritüel konulara gösterilen yoğun ilgi de yukarıda belirttiğimiz dönemsel farklılıklarla birlikte çok benzer dinamiklere sahip. Öte yandan, yaptığımız gözlemler ve görüşmeler bu genel sürecin yanı sıra kişi bazlı çok daha mikro faktörlerin de bu hareketlere duyulan ilgide önemli bir rol oynadığını gösteriyor. Bu faktörlerin en önemlisi de katılımcıların yaşadığı travmalardır. Aşağıda bu travmalara biraz daha yakından bakmaya çalışacağız.

Travmalar

Bireylerin temel özellikleri dışındaki mikro faktörlerden söz etmeye başlamak gerekirse, esasen görüştüğümüz katılımcıların hepsinin olmasa da büyük bir çoğunluğunun spiritüel arayış hikâyesinde sağlık ve zindelik ile ilgili motivasyonları bir yana koyarsak bir katılımcının[51] ifadesiyle "çeşitli travmaların izleri" var. Bunları aşağıda ayrıntılandırmak üzere kabaca beşe ayırabiliriz: yakınların kaybı, birinci derece yakınlarla yaşanan duygusal bağlanma problemleri, özel hayatta yaşanan sorunlar, ciddi ya da kronik hastalıklar, işle ilgili sorunlar. Bu durum anket katılımcılarının yanıtlarındaki yakın bölünmeden de kolayca takip edilebilir. Nitekim Tablo 8'de görüldüğü gibi travma sorusuna yanıt vermeyi tercih eden katılımcıların yarıdan fazlası son beş yılda hastalık, kaza, şiddet ve ölüm gibi travmatik bir durumla karşılaştıklarını belirtmektedirler. Elbette bu durumların birkaçının bazı insanların hayatlarında üst üste geldi-

50 Bu konuda oldukça müstesna bir örnek olarak Hasan Âli Yücel'in (kendi tabiri ile) "Mevlanacılığı" hakkında ayrıntılı bir analiz için bkz. Bora, 2021: 33-72.

51 15/17/22 Mayıs 2019 tarihlerinde Ankara'da yapılan görüşme. ANK: 6: 41 yaşında kadın, yoga eğitmeni, şaman.

TABLO 8
Katılımcıların Son Beş Yılda Travmatik Deneyimler Yaşayıp Yaşamadıklarına Dair Görüşleri

	"Geçtiğimiz beş yıl içerisinde travmatik bir deneyim (siz veya sevdiğiniz biriyle ilgili hastalık, kaza, saldırı, taciz, ölüm vb.) yaşadınız mı?"		
	Evet	*Hayır*	*Toplam*
Sayı	172	106	278
Geçerli yüzde	% 61,9	% 38,1	% 100

ği durumlar da söz konusu ve bu durumların spiritüel arayışları daha da körüklemesi kaçınılmaz.

Ancak burada metodolojik bir önyargı ya da sapma (*bias*) tehlikesine çok dikkat etmek gerekiyor. Sosyal bilimler alanında hangi araştırma yapılırsa yapılsın katılımcıların anlattıklarından bir travma hikâyesi yazılabilir ya da aile, göç, sınıf ya da yoksulluk vb. bir konuda yapılan herhangi bir araştırma pekâlâ yukarıda sıraladığımız travmalar üzerinden okunabilir. Dolayısıyla, bu bölüme kadar sıraladığımız makro faktörlerin; tarihsel, ekonomik, kültürel ve siyasal bağlamın etkisini göz ardı eden bir travma analizinin spiritüel arayışları anlaması pek de mümkün değildir. Zira yukarıdaki travmalardan herhangi birini ya da birkaçını geçiren herhangi biri bu arayışlara hiç girmeyebileceği gibi, hiçbir travma geçirmemiş biri de bu konularla ilgileniyor olabilir ki katılımcılarımız arasında her iki gruptan da insanlar bulunmaktadır.

Öte yandan herhangi bir konuda travma geçiren bir kişinin maruz kaldığı zorluklarla ilgili olarak arayışa girmesi; kendi bilgi alanı dışında alternatif bir yolu ya da felsefi yaklaşımı takip edebilmesi sahip olduğu ekonomik (bu etkinlikleri takip edecek maddi sermaye), kültürel (eğitim, dil bilgisi vs.) ve sosyal sermaye (bu tarz inanç ve pratikleri yakınlarından, arkadaşlarından, meslektaşlarından görmek; bu bilgilere doğrudan ulaşmak; başka fikirlere açık olmak; başka yaklaşımlarla temasta olmak vb.) birikimine bağlıdır. Ayrıca bu tür arayışların ve

pratiklerin pek çok kişi için bir tür güçlenme stratejisi ya da işlevi gördüğünü de unutmamak gerekiyor. Bu yüzden geleneksel çevrelerde yaygın olan ve bu tür arayışları, dinden, özkültürden, özbenlikten sapma ya da "şizofrenik savruluşlar" olarak damgalayan yaklaşımlar doğru değildir. Bu önemli notu da düştükten sonra yukarıda bahsettiğimiz travmalara daha yakından bakabiliriz.

O zaman ilk olarak yakınların kaybı ile başlamak uygun olacak. Görüştüğümüz katılımcıların birçoğunun arayış hikâyesinde yakınların kaybı oldukça önemli bir dönüm noktasını teşkil ediyor. Arayış bütünüyle yakınların kaybıyla başlamasa da yakınların kaybı ya da ağır hastalık vb. nedenlerle kayıp riski çok önemli bir eşik, bir dönüm noktası oluşturuyor. Yaşanan kayıpların spiritüel arayışlara etkisine ilginç bir örnek babasının ölümünden sonra spiritüel pratiklerle ilgilenmeye başlayan ve hayatını artık bu şekilde kazanan bir katılımcının[52] aradan yıllar geçtikten sonra geldiği noktada "şu an babamın ölümüne üzülmeli miyim üzülmememeli miyim emin olamıyorum," demesiydi.

Bir diğer örnek ise proje kapsamında yaptığımız ilk görüşmede ortaya çıkan trajik hikâyedir. Kendini bildi bileli inançlı biri olan, lise yıllarında ara sıra bir yakınının düzenlediği Mesnevi sohbetlerine düzensiz olarak gitmekle birlikte süreklilik arz eden herhangi bir dinî etkinliği olmadığını söyleyen katılımcı,[53] erkek kardeşinin aniden ve sebepsiz yere ölümü ve ardından eşinin kendisini aldatması ile girdiği bunalımdan ancak Mesnevi'ye sarılarak çıktığını çok çarpıcı bir biçimde şu sözlerle anlattı.

> K: Bu arada tabii özel hayatımda bambaşka şeyler oldu. Bir ölüm hadisesi yaşadım. Kardeşim vefat etti. O arada da işte bu Doğu'da evliyim, bambaşka şeyler yaşadım. Boşanma sürecine girdim. Aldatılma hadisesi falan filan. Yani böyle her şey kay-

52 05.05.2019'da Ankara'da yapılan görüşme. ANK 4: 38 yaşında meditasyon, mindfulness eğitmeni, erkek, mühendis.

53 27.04.2019 tarihinde Ankara'da yapılan görüşme. ANK 1: 39 yaşında, kadın, spiritüelliğe ve tasavvufa meraklı hekim.

namaya başladı. Kaynıyor böyle! Tabii bu hayat böyle birden yolundan çıkıp kaynamaya başlayınca ben de şey olmaya başladı. Yani çok çok fazla... Ne söyleyeyim? Karşılaştığım olaylar çok büyüktü. Tabii böyle olunca ben iyice şey yapmaya başladım. Nasıl söyleyeyim? Bu olayların fitilinin ateşlenmesi yedi sene önce oldu. Boşanma, kardeşimin vefatı her şey... Hani yurtdışına gidecekti. Kabul aldı, çok sevinçli bir dönemdeydik. Tam asistanlığım bitti, uzman oldum. Bu arada ben İstanbul'da yaşıyorum. Ataköy'de yaşıyorum. Motorum var işte entel ortamlarda, giriyorum, çıkıyorum. Çok janjanlı bir hayat yani. Deniz gören bir ev, yeşillikler içerisinde, doktorum, eski eşim doktor. Yani böyle çok hoş bir hayat stilinden, birden kaynamaya başladı. Bu arada tabii annem, vefat olunca –annemle babam ayrılar bu arada– çok bambaşka bir hale girdi. Ona tabii yardımcı olmam gerekti. Böyle bir sahne oldu. Yani her şeyin üst üste geldiği biraz hafif kalır. Gerçekliğin değiştiği... İstanbul'da ki böyle bir gerçeklikten birden vefat, çok büyük üzüntü. Annem çok... Annem gerçekliğini kaybetti. Bu arada eski eşim de Malatya'daydı.[54] Daha önceden tanıdığımız bir iş arkadaşım, kadın doğumcu oraya gitti. Orada da bambaşka bir hadise başladı. Onlar beraber olmaya başlamışlar, beni aldattılar, ben bunu gördüm falan filan. Anladın mı? Gerçeklik, yani... Sonra tabii sahnenin sonunda her şeyin tepetaklak olduğu sahneye giriyoruz. Öyle anlatabilirim size. Sonra da işte iyice tabii ölümü de yaşayınca, tokadı yiyince yani, hani görmek istemediğim gerçekle karşılaşınca... Bir de tabii insanın en sevdiği yani kardeşimi nasıl anlatayım bilmiyorum ama aramızdaki sevgi... Hayatta en çok kimi seversiniz diye sorsanız onu seviyordum yani. Hani anamdan, babamdan... Hani öyle bir ilişkimiz vardı. Sonra başladı tabii. Benim için iyice aşikâr oldu her şey. Çünkü ölümü yaşayınca çok çok farklı bir boyuta giriyorsunuz. Bir de her şey birleşti yani o zaman, tüm hayatımdaki deneyimler yani. Hâlâ motora binmeye devam ettim ama tabii olayları algılayış tarzım yani, o görmek istemediğim taraf şey oldu, aşikâr oldu yani. Nerden gelip nereye gittiğimi-

54 Şehir adı değiştirilmiştir.

zi... Tabii insan sevdiğinin bedenini ölü bir vaziyette, musalla taşının üzerinde görünce neyin ultrasonunu yaptığını ve ameliyatta neyi kestiğini de iyice fark etmiş oluyor... İşte bu benim görmek istemediğim, şimdi yani yirmi sekiz mi diyeyim otuz yaşıma kadar görmek istemediğim o şey, evet bir şekilde sevdiğim, bağlantı kurduğum, hep dua ettiğim ama görmek istemediğim değil de karşılaşmaktan korktuğum diyeyim, şeyi...

G: Peki nasıl oldu? Yani pratikte, daha mı çok okudun? Bir yerlere mi gittin ondan sonra nasıl oldu?

K: Şöyle oldu. Ben Mûjgan Teyze'den alışıktım. Ben direkt Mesnevi'ye başvurdum. Evimizde vardı Mesnevi ve benim hayatımda şöyle pratik... O her şey değişti ve benim üzerime yani dağlar bindi. Çünkü annem, ben tek evlat kalmışım. Annemden sonra mecburi hizmete Doğu'ya gitmek zorunda kalmışım. Sonra eski eşim beni aldatmış ve aldattığı kadınla ben her gün aynı yerde çalıştım. Sonradan insanların birbirleriyle bağlantılı olduklarını ve bu yüzden üç maymunu oynadıklarını anlatıyorum falan filan. Bu günlükte şöyle bir şey yapıyorum. Sabahleyin uyanıyorum Mesnevi okuyorum. Akşam gidiyorum Mesnevi okuyorum. Bu arada Mûjgan Teyze'nin sohbetinden olan insanlar bize başsağlığına geldiler ve tabii ben birden sormaya başladım: Nereden geliyoruz? Bunları yapan kim? Ve okumaya başladım yani. Ve tabii bu insanları buldum artık. Hani diğer defterime, lise öğrencisiyken yazdığım insanların neler söylediklerini, neler yaptıklarını, bu erenler kimler? Mûrşitler kimler? Hz. Muhammed aslında kim? Ondan sonra Kur'an'da aslında ne diyor, ne oluyor? Tabii bunları mantıksal bir şeyden ziyade yanıyorum yani ben. Bir de öyle bir şey var. Yanıyorum ya!

Bir diğer katılımcının durumu ise yukarıdaki örnekle kıyaslandığında kişisel olarak farklı inanç arka planına sahip olunsa da yaşanan insani trajedilerin spiritüel arayışlar konusunda ne denli önemli olduğunu açıkça göstermektedir. Birkaç yıl önce erkek kardeşi ölen, geçen yıl babası ölen, bu yıl da annesi kanser teşhisiyle hastaneye kaldırılmış olan ve görüşme yap-

tığımız sırada hasta annesinin yanında refakatçi olarak kalmaya devam eden katılımcının[55] söyledikleri esasen bu tür arayışların birçoğundaki temel motivasyonu, çaresizliği, açıkça ortaya koymaktadır.

G: Bu olaylardan sonra "Ateizmimi bir kenara bırakmak zorunda kaldım" dedin ya bu ruh göçü falan reenkarnasyon falan bunlara geçtin mi?

K: Hayır yok o kadar değil, o rasyonelliğim son derece yerinde duruyor ama bir tek o Yoga felsefesinin anlattığı şekildeki ruh yine rasyonel, *makes sense* (anlaşılır) yani. Orada bir tutarsızlık görsem dese ki Tanrının bilmemnesi üflüyor da bilmem ne üflüyor gibi bir şeye girse yani hadi ya direkt atarım ben yani çöpe. Yani biraz yani denge galiba ikisi arasında yani bu kadar yalnızlığın ve çaresizliğin içinden bu arada benim spiritüel tarafım her zaman oldu hayatta.

G: Her zaman vardı neydi?

K: O görmediğim etmediğim bilimin açıklayamadığı böyle fantastik konulara her zaman ilgim oldu yani. Düşünce gücüyle bilmemne yapabilmek, telepati. Şey değil ama alınyazısı falan değil yani bir şeyin bir şeyleri yönettiği değil yani Tanrının bir şeyler yönettiği değil, ama benden üstün bir şey var insandan üstün bir şey var durumu.

G: Ama bu Tanrı değil?

K: Hayır ama bir ara Tanrı'ydı fakat sonra ben Tanrı'dan o kadar tiksindim ki kardeşim öldüğü zaman, ondan sonra olay değişmeye başladı. Aslında çok uzun süre Tanrı'ydı benim için hatta babamla şöyle bir konuşma geçmişti aramızda: "işte bak kızım takdiri ilahi, Tanrı falan" "Ya baba benim için Tanrı öyle bir şey değil" dedim yani. "Benim için doğanın dengesi falan gibi" bi açıklamaya kalkıştım galiba. Babam çok zeki bir adamdı. O Karşıyaka delikanlılığının yanında böyle bilge bir tarafı vardı: "ikisi farklı bir şey değil ki kızım falan" demişti bana. Onun da aklı fikri o İslâm Tanrı'sına yatmamıştı. Başka şekilde

55 29.07.2019'da İzmir'de yapılan görüşme. İZM 8: 43 yaşında, kadın, uluslararası ilişkiler uzmanı.

yani doğa, doğa, doğa bir Tanrı ama ne Tanrı, başka bir Tanrı. O dinlerin dışında bir Tanrı o. Babam full o kafadaydı. Sonra kardeşimle birlikte düzenli olarak konuştuğum muhabbet ettiğim yardım istediğim Tanrı çok yüzüstü bırakınca çok sinirlendim yani. Sonra babamla geri döndü o Tanrı, babamın ölümüyle. Babam çok tevekkül sahibi bir adamdır. Kardeşim bu arada ateistti. Bende galiba şey oluyor. O kişinin gözüyle düşünmeye başlıyorum. Mesela kardeşim ateistti net her zaman. O yüzden ben ne onun mezarına gittim ne bir şey; çünkü onun için o önemsiz bir şeydi ve tamamen onun gibi düşünmeye başladım. Sonra babamın ölümüyle biraz babam gibi düşünmeye başladım. Çünkü babam çok tevekkül sahibi bir adamdı. Ölümü de çok hızlı oldu bir ayda. Babam çok tatlı bir hastaydı. Tevekkül ne: "elinden geleni yap". İslâmdaki tevekkül, akıl var mantık var sen koşullar dâhilinde elinden geleni yap gerisini Tanrı'ya bırak. Bir noktadan sonra artık çırpınmayı bırak. Eee mantıklı bir iş yani net. Çaresizsin artık bir noktadan itibaren. Yaşam ve ölüm bunları yönetemiyorsun. Babam da öyle bir tipti, sonra ben mesela o noktada hakkaten böyle biraz onu öğrendim yani onu benimsedim. Babamla birlikte onun yaklaşımını benimsiyorum yani. Hiçbir zaman da zararını görmedim. Annem şey diyor "baban yoğun bakım anesteziye alındığı zaman ben anlamıştım" diyor makineler falan berbat bir yer. Ben hiçbir şey anlamamıştım valla! Ben son nefesine, son saniyeye, adam nefesini verinceye kadar yanındaydım. Şanslıydık bizi çağırdılar. Ben en son babama "babacım seni çok seviyorum" dedim. Adam çattadanak gözlerini kapattı. Şimdi son nefesini verinceye kadar ben mucize bekledim ya. Şunu düşündüm. Anneme de onu söyledim. Niye beklemeyim ki. Ben bir hafta önce onun öleceğini kesin bilimsel olarak... İşte mucize, benim spiritüellikten kastım mucize. Ben bir hafta önce onun anesteziden "artık öldü artık çıkmaz" olduğunu düşünseydim daha mı az üzülecektim. Hayır, yine çok üzülecektim kendimi hazırlamadım mı yani. Yoo hazırladım. Şimdi ben mesela annemle birlikteyken kanserde... Olay uzadıkça azar azar yas tutuyorsun hep. Aradaki fark oymuş tabii hazırlıyorsun... Ben

beyin cerrahıyla bir konuşurdum, annemin ölmesi... Bu ikisini aynı cümlede kullanmak kullanabilmek benim için, ağlamadan yapamıyordum yani. Şimdi mesela yapabiliyorum. Neden? Çünkü alıştırıyorsun kendini fikre. Ama işte spiritüellikten kastım mucize. Mevcut kuralların işte bilimin, istatistiğin, şunun bunun tuttuğu açıkladığı noktanın ötesinde istisnayı oluşturmak yani. Hatta hiç olmamışsa bile "biz olalım o". Ben istemiyor muyum? Şimdi nüksetmiş annemin hastalığı, kemoterapi alıyor yeni bir ilaç kullanıyor. Bir açacaz ki MR çekilecek ben bu arada şöyleyim her şeye hazırlıyorum kendimi okey; ama içten içe de şöyle ama ben mucizemi istiyorum! İstiyorum yani hani böyle. Artık Tanrı'ya, evrene uzaya hangi mesajı kim duyacak olan varsa varsın duysun şeklinde ben onu da belirtiyorum yani. Çünkü açsınlar MR'ı "Aaaaa. Yok olmuş" biz de böyle literatüre biz geçelim. Çünkü böyle ayakta kalabiliyorum. Öteki türlü ben böyle her gün hastaneye yeni bir şeyle gidemem yani. Yatarım depresyona, ne olur, ölürüm giderim, annem de ölür gider, öldüğümle kalırım gerizekâlı gibi. Kimse de dönüp "bu ne acılar çekti ah ah vah vah kahraman falan" ilan edilmem. Edilsem bile ben bilmeyeceğim. Hiçbir anlamı yok. O anlamsızlığın içinden gerçekten ciddi bir olumlu bir şey çıkartabilmek..... Gerçi çıkarsan ne olur bir noktada o mindfullness'ın o kadar bokunu çıkarmış oluyorsun ki ulan benim hiç mi gelecek planım yok. O kadar yok.

Yukarıda belirttiğimiz gibi ikinci durumu ise birinci derece yakınlarla yaşanan duygusal bağlanma problemleri oluşturuyor. Bunlar arasında anne babadan, sevgiliden, eşten vs. yeterince ilgi görmeme ya da kötü muamele görme gibi farklı süreçler olabiliyor. Ayrıca bu durumların illa ki şiddet içermesi gerekmiyor. Yine Ankara'dan lise yıllarında devrimci, üniversite yıllarında feminist ve şimdi de Budist olan bir katılımcının[56] anlattıkları bu acı endişe ve üzüntü sarmalına çok güzel bir örnek oluşturuyor.

56 16.05.2019'da Ankara'da yapılan görüşme. ANK 7: 39 yaşında kadın, spiritüalizme meraklı memur, hukukçu.

Sevgiyle ilgili çok yalnız hissediyorum, sevgili ilişkisi yeterli değil benim için. Hep çıkar var içinde, yetmiyor bu bana ve bana acı veriyor. Sevgilim olmadığı zaman acaba ne zaman sevgilim olacak, birisi beni kollarına alıp saracak diye üzülüyorum. Sevgilim olduğu zaman beni ne zaman arayacak bu akşam gelecek mi? Küstük diyelim acaba ne zaman barışacağız? Acıktım ne yiyeceğim kim yapacak, acı. Yedim doydum ağırlık yaptı, acı. Yarın ne giyineceğim bu giyim ile beğeni toplayacak mıyım insanlardan. Kilo aldım bedenim hoşuma gitmiyor, acı. Anneme gidiyorum annemim beni hoş bir şekilde karşılamasını bütün ihtiyaçlarımı görüp ona uygun davranmasını bekliyorum ama o kendi halinde umrunda bile değilim, bu acı. Kardeşimin yanına gidiyorum biliyorum beni seviyo ama sonuçta onun kendi hayatı var ve ben onun hayatında ohooo nerelerdeyim. Arkadaşım evleniyor çocuğu oluyor beni aramıyor az arıyor eskisi kadar görüşemiyoruz, acı. "Ne çekmedin be İrem!" (isim değiştirilmiştir) dedi bir arkadaşım.

Aşağıdaki örnek[57] ise babadan kötü muamele görmenin buna karşılık anneden yeterince şefkat ve destek alamama durumunun çocukta yarattığı sıkıntılarla alakalı.

G: Ya mesela şey, şeyi sorarak başlayabiliriz, işte mesela sen nasıl bu olaylara girdin?

K: Ben rüya görüyordum. Ve rüyamı yaşıyordum gerçekten 5 yaşımda. Çok ağır... Rüyalarım kesildiği zamanla ilgili. Rüya görüyorum, gördüğüm rüyayı ertesi gün yaşıyorum falan, kimseyle paylaşamıyorum ama. Sonra bir gün pazara gittik, pazardan geç geldik, babam kapıda bekliyordu. Annem kardeşime hamileydi ve babam annemi böyle döve döve, ağzını burnunu kıra kıra yukarıya çıkardı. Ve kafasını böyle tuvaletin taşına vurmaya başladı ve karnını tekmeliyor. Ve ben dondum kaldım orada. Hiçbir şey yapamadım. Böyle kaldığımı ve o anın şu ana bile yayılıyor o an mesela, o anın yayıldığını hissettim. Böyle büyüdüğünü ve yayıldığını hissettim. Bu

57 13.07.2019'da Mugla'da yapılan görüşme. MUG 17: 37 yaşında kadın, reiki-yoga-şamanlık eğitmeni, turizmci.

hani benim için rüyaların kesildiği, hani daha sonra o rüyaların gelmemeye başladığı bir andı. Sonraki ondan önceki benle ondan sonraki ben arasında bir fark var mesela gerçekten. Sonra kardeşim dünyaya geldi. Biz böyle işte anneannemlere taşınırdık boşanacaklar diye, sonra geri gelirdik falan. 12 yaşında falan da babam çok sarhoş, beni böyle duvara dayayıp "sevgilin var mı?" diye sordu. Ben de "yok" dedim. Gerçekten hiç ilgilenmiyorum o konularla, okuyorum falan. "Benim var" dedi. "Annenden başka" dedi. Ben de "annemi çok seviyorum" dedim. "Annenden başka" dedi. Ve bana evde yardımcı olmaya gelen bir arkadaşı, dersler konusunda. Ben bunu annemden falan bir iki yıl sakladım. Babamın arkadaşı. Annem de tanıyor, hep birlikte yazlıklara gidiyoruz falan böyle, yani aynı ortamın içindeler. Onunla olduğunu söyledi ve ben bunu sakladım...

G: Bu şiddet, annene şiddet çok sık olan bir şey miydi?

K: Çok sık olan bir şeydi.

G: Ama ilk 5 yaşında görmedin herhalde onu?

K: Daha önce de gördüm ama hatırladığım o an, çok büyük bir an. Yani hep yaşamıma yayılan bir an. Sonra ben bunu araştırdım, zaten üç türlü tepki varmış. Bir tanesi onaylama, bir tanesi donup kalmak, bir tanesi de saldırıp önüne geçmek. Üç tepki verebiliyormuşsun zaten yani. (...)

G: Sen ne yaptın?

K: Onaylamak derken saklanmak giriyor bu arada yani, onaylıyorken aslında sen saklanıyorsun. Hani ben görmeyeyim diye saklandığında, o olayı onaylamış oluyorsun. Bulunduğun yerde kaldığında kalmak oluyor, bir de şey tepkisi var, saldırma tepkisi var. O duygu, yani orada yaşadığım donup kalma duygusu bana bir pişmanlık, bir suçluluk duygusu oluşturdu. Neden buna engel olmadım? Oradaydım ve müdahale etmedim. O suçluluk duygusu, işte yaklaşık iki sene önceye kadar falan benim hayatımı yönlendiren duyguymuş. Tabii ki sonradan keşfediyorsun. 15 yaşına doğru falan tekrar bu rüyalar ve işte hani kahve fincanını uzatıyorlar, fallar falan böyle hayatımın içine geçmeye başladı.

G: Yani söylüyorsun ve oluyor gibi?
K: Görüyorum ve oluyor.

Üçüncü durumu özel hayatta yaşanan sorunlar oluşturuyor. Bunlar genellikle özel ilişkilerde başarısızlık, eş ya da sevgiliden ayrılma, ilişki içi fiziksel ve duygusal şiddet ya da taciz vb. konularla ilgili sorunlar. Sevgililik dönemlerinden başlayarak, nişan, düğün, evlilik, boşanma ve yeniden evlenme ya da evlenememe süreçlerinin hepsiyle ilgili tekrar eden sorunlar katılımcıları bu sorunları çözmeye yönelik arayışlara itiyor ve arayışlarının bir noktasında spiritüel pratiklerin herhangi biriyle karşılaşıyorlar. Ya da daha önceden bildikleri, duydukları ama deneyimlemedikleri pratikleri yapmaya başlıyorlar. Bunlar fal, astroloji, reiki, yoga, nefes ya da meditasyon gibi pratikler ya da çeşitli kişisel gelişim eğitimleri olabiliyor. Örneğin aşağıdaki ilk katılımcı,[58] üniversitedeki erkek arkadaşından şiddet görüyor, sonra evlendiği kişiyle anlaşamayıp ayrılıyor, başka birisiyle ilişkisi de iyi gitmiyor. Yaşadığı ilişkilerin hepsinde kendince aynı döngünün tekrar ettiğini fark ediyor ve sorunun kendinde olduğunu düşünüp kişisel gelişim kitapları okumaya başlıyor. Sonunda bu kitaplarından birinin arkasında gördüğü (kitabı yayımlayan yayınevinin verdiği) kişisel gelişim eğitimlerinden birine katılmaya karar vererek arayışının ikinci basamağına geçiyor. İlerleyen yıllarda ise Kabala gizemciliği dâhil neredeyse bu alandaki tüm pratikleri bir şekilde deniyor.

> Bu şöyle bir şey mesela. Ben kendimce sonradan bakınca anlayabiliyorum. Mesela normalde ilk o erkek arkadaşımla üniversitedeyken sonuçta fiziksel şiddete geldi tamam mı? Fiziksel şiddet anlaşılabilir bir şey. Ben gerçekten acısını unuttum, acısı değildir oradaki yani kalan şey o değil. Bir parça korkusu kalmıştı sonra o da geçti falan. Ama normalde sonra mesela ilk eşimle beraber yaşarken eee nasıl diyeyim onun bir şeyleri yapmıyor olması gibi. Bir de beraber iş yaptığımız için sanki her şeyi ben yapıyormuşum gibi her şeyi ben düzenliyor-

58 19 Temmuz 2019 tarihinde İzmir'de yapılan görüşme. İZM 1: 42 yaşında, kadın, yaşam koçu, endüstri mühendisi.

muşum ve ben organize ediyormuşum gibi falan noktasındaydım. Ve o da bunu rahat geldiği için muhtemelen bir süre sonra bırakır hale geldi... Evet evet, lamba bozuk Esra (isim değiştirilmiştir) falan dediğim bir şeye dönüşüyor falan gibi. Ondan sonra mesela sonra beraber olduğum başka biri işte 1,5 yıl beraber olduğum birisi var dedim. Onda da mesela adamın adı zaten ilkokuldaki bir arkadaşı vardı sonra arkadaşı ayrılınca bana söyledi. Dedi ki "biz ona yalancı Ahmet derdik" dedi. Yani hani şimdi bir şeyler söylüyor birisi. Bir acayiplik algılıyorsun. Ama algıladığın acayipliğin üstüne yağ gibi üste çıkıp sana öyle bir şeyler söylüyor ki "yok ya ben saçmaladım galiba falan" diyorsun mesela. Dolayısıyla göremiyorsun bir sürü bir şeyi. Kayboluyor, görünmez hale geliyor falan... Evet aynen yani sürekli kendi muhakemenden şüphe etmeye başlıyorsun falan. Bir de dedim ya bütün bunları ben normalde yalnız yaşıyor olduğum için o yüzden benim için daha da zor yani şey yapamıyorum *check point* yok. Yani biriyle ya evet bu adam böyle diyor ama böyle mi acaba falan diyemedim mesela.

G: Peki sen bunları bu sefer her yaşadığını fark etmeye veya bir yerlere oturtmaya mı başladın bu aldığın eğitimlerle onları bağdaştırmaya mı başladın?

K: O gördüğüm şeyleri daha fazla anlamlandırmaya başladım. Her seferinde bir şey oluyor zaten ve şey gibi ama tabi, sen şimdi bir şey öğreniyorsun ya... Orada kendi içimdeki zafı görerek zaten niye tepki vermediğimi, nasıl tepki verebileceğimi falan filan öğreniyorsun. Bir sürü çünkü kombinasyon ve senaryo yapıyorsun kafanda. Ama mesela her seferinde bence yani evren sana biraz daha zorlaştırıyor. Çünkü bu sefer de karşındaki sana level atlamış olarak geliyor aslında. Çünkü normalde benim bu sefer eski eşimle yaşadıklarım görünür değildi. Evet, o yüzden o duygusal şiddeti benim bir şiddet olarak algılayana kadar çok fırın ekmek yemem gerekti yani... Ve yani o yüzden mesela şu an baktığımda bütün o gittiğim eğitimler, geçtiğim bütün süreçler, öğrendiğim her şey vs. bunlar için kesinlikle şükrederim. Yani bunları almama vesile olan her şey için. Diğer taraftan insan olarak yani hani ken-

di hissettiğim duygular olarak tabii ki canım acıyor yani. Tabii ki üzülüyorum.

Bu konuda bizi en çok etkileyen örneklerden biri de İzmirli bir katılımcı[59] idi: anne ve babası bir yana (Türkiye'de oldukça nadir olan bir durum olarak) dedesi dahi çok iyi bir üniversiteden mezun, mühendislik kökenli, zengin, İzmirli bir ailenin, çok iyi üniversitenin popüler bir bölümüne Türkiye derecesi ile girmiş, iyi bir kariyeri ve yüksek lisansı da olan çok başarılı bir kızı. Mezuniyetten sonra uzun yıllar bankacılık ve sigortacılık şirketlerinde istemeyerek, sevmeyerek ve çok stresli hissederek çalışıyor. Bir ara nişanlanıyor ama düğüne üç hafta kala nişanlısından ayrılıyor. Ayrıldıktan sonra başka bir organizasyon şirketi kuruyor ama tutmayınca tüm sermayesini batırıyor. Bu arada kendi tabiri ile bir sürü *fuck-up story*'si (dibe vurma hikâyesi) de oluyor. Yani birçok irili ufaklı iş deniyor ama istediği başarıyı elde edemiyor. Sonunda: "demek ki suç bende," diye düşünmeye başlıyor. Çok stresli ve gergin olduğunu söyleyip ona reiki yapmasını öneren bir iş arkadaşının önerisiyle başlayıp yaklaşık on yıl boyunca neredeyse tüm spiritüel pratikleri deniyor.

> Yıl 2010 oldu, aynen öyle, tam 2010 oldu. Ve ben kaç yaşında oldum, 35 yaşında oldum, yolun yarısı falan. Sonra şöyle bir bakınca, şey, (...) "Lan evlilik yok, çoluk çombalak yok, kariyer yok, ondan sonra yaş olmuş 35, ben nereye gidiyorum" diye bir şey başladı... Son dönemlerimi şey yaparken, bir tane insan kaynakları firması işte böyle şey yapıyor, danışmanlık yapıyor. Meslek seçimi danışmanlığı gibi bir şey yapıyor, CV kontrolü falan yapıyor. Neyse o kadınla konuşuyoruz. Kadın bana şey dedi, "ya Merve (isim değiştirilmiştir) Hanım, hani ben" dedi "şu ana kadar" dedi "hiç yapmadığım bir şey yapacağım" dedi. "Bir şey söyleyeceğim size" dedi. "Yani bu benim de aslında profesyonellik anlayışıma şey yapmıyor, pek sığmıyor ama" dedi "nedense size" dedi "söyleyesim geldi" dedi. "Nedir" dedim. "Ya" dedi, "ben" dedi, "geçende" dedi, "işte

59 26 Temmuz 2019'da İzmir'de yapılan görüşme. İZM 7: 44 yaşında kadın, işletme mezunu, bankacı, yaşam koçu.

bir komşumla konuşuyordum" dedi, "reiki diye bir şeyle uğraşıyormuş" dedi. "Bir enerji. Ondan sonra çok da rahatlatıyormuş insanları, iyi geliyormuş" dedi. "Böyle bir şey filan, deneseniz mi acaba, çok stresli gördüm sizi, ben kendim denemedim ama" dedi. "Ya bir şey yapar mısınız, hani bir aklınızın bir kenarında bulunsun, hani bu *off the record* bunu bütün bu şeyin dışında bırakıyorum" dedi. "Olur, filan" dedim ben... "İyi dedim gideyim ben... ne olacak ki, denerim, bir enerji verir bir şey, ne olacak ki falan". Ve ben öyle gittim. Yani benim ilk bu işlere bulaşmam aslında biraz öyle.

Burada en çarpıcı olan, bizce başarılarla dolu hikâyesini katılımcının bir başarısızlık ya da dibe vurma hikâyesi (*fuck up story)* olarak değerlendirmesiydi. Görüşme, özellikle iş tatminsizliğinin, yalnızlığın, hep başkalarıyla yarışmanın, stresin nelere yol açtığını; bu süreçler sonunda insanların suçu nasıl kendinde arar hale geldiklerini anlatan çok iyi bir örnek oldu. Her ne kadar artık astroloji hariç bu tür spiritüel olaylara inancının kalmadığını söylese de bütün yaşadıklarını özetlediği iki cümle anlamaya çalıştığımız süreçleri net bir biçimde özetlemesi açısından çok kritiktir: "Kendini sevmiyorsun, kendini sevmeyince başkasının seni sevdiğine de inanmıyorsun"

Spiritüel arayışlara yol açan dördüncüsü önemli ve çok yaygın travma, kekemelikten kansere, fibromiyaljiden bel fıtığına, migrenden depresyona kadar bir dizi tedavisi zor olan ya da hiç olmayan ciddi ya da kronik hastalıklarla karşılaşma durumudur. Şifacılıkla ilgili bölümde bu meseleyi ayrıca tartışacağız ancak, bedensel ve ruhsal sağlıkla ilgili sorunların spiritüel arayışlara girişte en az ölüm ve kayıplarla ilgili durumlar kadar yaygın ve etkili bir faktör olduğunun altını çizmek gerekiyor. Bu konuda katılımcılarımızdan birçok örnek vermek mümkün.

Eşinin ailesi ile yaşadığı sorunlara ek olarak bir buçuk yaşındaki çocuğunun kanser olması üzerine meditasyon ve metafizik eğitimlerine başlayan;[60] ciddi biçimde alkol ve şekerli gıda-

60 01.11.2019 tarihinde Ankara'da yapılan görüşme. ANK 12: 40 yaşında erkek, öğretim üyesi.

lar tüketen, bunun yanı sıra kronik bel ve boyun rahatsızlıkları yaşayan, yurtdışında tatildeyken rastlantıyla bir yoga hocasıyla tanışıp yogaya başlayan ve şu anda yoga hocalığı yapan;[61] gece körlüğünün ilerlemesi üzerine malulen emekli olup katıldığı bir seans sonrası astroloji ile ilgilenmeye başlayan ve şu anda astroloji seansları yapan;[62] hem kendisinde hem de çocuğunda kekemelik sorunu olduğu için bu soruna iyi geldiğini düşündüğü nefes eğitimlerine devam eden;[63] karın zarında iltihaplanma yaşayan ancak tedavi amaçlı aldığı antibiyotikler yüzünden ülser olan, ardından da vücudunun çeşitli yerlerinde kistler oluşan bu nedenle de modern tıptan umudu kesip kendisini yoga, meditasyon, şifacılık ve alternatif tıp yöntemleriyle iyileştiren katılımcıyı[64] bu tür durumlar nedeniyle spiritüel arayışlara ilgi duyan insanlar arasında sayabiliriz. Aşağıdaki istisnai örnek ise küçük yaşlardan beri epilepsi hastası olduğu için, bilinç ötesi/dışı ile ilgili konulara ilgi duyan ve epilepsiyi bir tür peygamber hastalığı olarak tanımlayıp hatta bu konuda bir kitap da yazan katılımcıdan.[65]

> K: Bir yandan epilepsi hastalığım da var. Çocukken, bebekken başlamış. Ben çok farkında değilim tabii. 1,5 yaşında ağır bir kızamık geçirdiğim için başlamış. Herhalde bebek olduğum için ya da dayanıksız mıymışım kim bilir... Yüksek ateş sebep olabiliyor bu hastalığa. Bazen geçici oluyor bir iki hafta sonra geçiriyorsunuz bir daha olmuyor. Bazen de kalıcı olabiliyor benim kalıcı oldu. İşte 1 yaşından 5-6 yaşına kadar biraz oldu 5-6 yaşlarında ilaçla kontrol edilebilir hale geldi, artık durdu ama 9 yaşında bir daha pörtledi. 9 yaşından itibaren de ben

61 18.07.2019 tarihinde İzmir'de yapılan görüşme. İZM 2: 47 yaşında kadın, yoga ve nefes eğitmeni.

62 20.04.2019 tarihinde İzmir'de yapılan görüşme. İZM 3: 39 yaşında erkek, işletmeci, bankacı.

63 25.07.2019 tarihinde İzmir'de yapılan görüşme. İZM 6: 39 yaşında erkek, mali müşavir, nefes eğitmeni.

64 31.07.2109 tarihinde İzmir'de yapılan görüşme İZM 10: 38 yaşında kadın, işletme sahibi yoga eğitmeni.

65 28.04.2019'da Ankara'da yapılan görüşme. ANK 3: Spiritüalizme meraklı eski memur.

2007'ye kadar ilaç kullandım. İşte 83'ten 2007'ye. Aşağı yukarı otuz yıl. Aslında 2000-2001 gibi ben ilacı bırakabilirdim. Doktor: "artık bırakabilirsin" dedi ama "aman ya bir daha nöbet geçirirsem" korkusuyla bırakamadım. Kendi kendime devam etmek istedim. Güvence şeyi nedir kaygı. İşte epilepsi kitabını yazmaya başlamamla ilacı bırakmam da eş zamanlıdır. O benim için anlamlı bir şey.

G: Peki bunun o arayışla bir alakası oldu mu o epilepsinin mesela sizin bu...

K: Alakası oldu. Epilepsi dinî bir hastalıktır çünkü. Benim bu yazdığım kitapta onu anlatıyorum. Yani temel argümanı bu, bu kitabın. Bir dinî ve mistik bir arayışın olması beklenir genelde bu hastalığa sahipseniz veya o kişinin böyle bir arayışı olması beklenir. Böyle bir arayışı olmayan hastalara da rastladım. Yani herkeste bundan kaynaklı bir şey olacak diye bir şey yok. Ama şamanik, mistik bir tarafı var bu hastalığın, ben bunu inceledim esasen. Kaynaklarımın çoğu buna ilişkin. Ama o zaman bilmiyordum tabii bunun bu yönünü. Hastalığın böyle özellikleri olduğunu bilmiyordum çocukken...

Bu başlık altında tartışılacak bir diğer önemli durum ise kendisi olmasa bile yakınlarının hastalıkları sırasında yaşanan tecrübelerin spiritüel arayışlara olan etkisidir. Bilindiği gibi hastalık, engellilik ya da yaşlılık durumları yalnızca hasta, yaşlı ya da engellileri değil onlarla ilgilenmek durumunda kalan aile üyelerini de yakından ilgilendirir. Dolayısıyla aile üyelerinin ya da yakınların yaşadığı hastalıkların ya da travmaların da bu süreçlerde oldukça etkili olduğunu gözlemledik. Aşağıdaki örnekte bu meselelere yatkın olsa da bu tür pratiklerle o güne dek ilgilenmeyen katılımcının[66] babasının hastalığı sırasında gözlediği bilinçdışı davranışlar ve annesinin geçirdiği kanser sonrasında bu meselelerle nasıl ilgilenmeye başladığı görülüyor.

K: Babamın hastalığı döneminde, işte babam, aslında teknik olarak işte kalp yetmezliğinden ölmüş oldu, bir böyle şey-

66 22-23.07.2019 tarihlerinde İzmir'de yapılan görüşme. İZM 4: 51 yaşında kadın, yoga eğitmeni ve nefes koçu, öğretim üyesi.

ler takılmıştı, stentler falan takıldı, kalp damarları tıkalı. Ama o tıkanıklıkla başlayan işte böyle mesela şey söylüyor: "ben artık bina görmüyorum ki" diyor, "orada ışık görüyorum" diyor. Hani bu demansın ya da daha sonradan Parkinson dendi ve onlarla ilgili aldığı ilaçların neden olduğu bir halüsinasyon olarak açıklanıyor. Ama bir yandan da böyle bir spiritüel figürler var. Hani böyle maddeyi ışık olarak görmek çok ileri bir psişik durumun işareti gibi sunuluyor. Hani bu hastalık ve şeyin arasındaki bu ince sınır... insanüstü olmanın arası yani, o maddeyi aşmış olmanın. O benim hep böyle şey, sorgulama eksenim oldu... Hani tekrar ona geri ben babamla geldim ve onun o yani zaten çok kısa bir süresini bayağı kötü geçirdi ama o aralarda hep şeyleri gördüm mesela. Böyle gerçekten gözü kararıyor. "Oradan kara biri bakıyor, benim boğazıma sarılıyor" (diyormuş babası) falan (*katılımcı gülüyor*), babam değil.

G: Bunu rüyada mı görüyorsunuz?

A: Hayır gerçekten yaşıyoruz onu. Yani babam ama bana babam olmayan biri gibi bakıyor. Sonra onları da hatırlıyor. Ama böyle hani bir saldırgan bir şey var orada. Sonra geçiyor o. Öyle bir şey oluyor, yani öyle bir dönem, bir mesela geceleri öyle krizler oluyor. Şeyler görüyor mesela, işte köşede birinin oturduğunu görüyor ya da işte siyah bir köpek geçtiğini görüyor, böyle şeyler görüyor. Söylüyor söylüyor, anlatıyor. Sonra o saldırganlık eğilimi nedeniyle biz evde de çok başa çıkamadık, bir işte bakımevinde kaldı, sonra orada da öldü. Hani ölümü beni o kadar etkilemedi ama o arada geçirdikleri, yani böyle hani hep iyi bir insan diye bilinen, böyle belki içinde şiddet eğilimi varsa da onu baskılamış bir insana tam olarak ne oldu orada, o hastalık. Her gece birilerine saldırıyor, kovalıyor, küfrediyor falan böyle. O arada Jung okudum epey. İşte hani o böyle gölge diye bir şey anlatıyor, hani böyle şey, baskılanınca, bu negatif deneyimler, hani iradenin düştüğü anda işte o gölge diye onun dediği şey işte şey yapar, kişiliği, kişinin önüne geçer, kişiyi ele geçirir falan bir şeyler anlatıyor. Oralardan biraz o gölgelerden bir şeyler yakaladım falan filan. Eşzamanlı olarak da önce şey öğrendim, reiki öğrendim. Babamın da hastalığı üze-

rine Türkiye'ye döndüm. Sonra döndüm, annem bana şey, oradayken beni bir arkadaşım ziyaret etmişti. Böyle şey anlattı, işte kızına böyle hani gelip ellerini koyup şifa şeyine ne kadar açık olduğunu, yani bu reiki meiki konularından ilk o arkadaşım söz etti bana. Sonra döndükten sonra annem şey dedi, "ya" dedi hani, annem benim iki kere kanser geçirmişti, ondan kaynaklanan böyle beden ağrıları falan var. Böyle 2000 yılındaydı herhalde, bir ortak gezimizde, güneydoğu gezimizde iki tane böyle üniversiteden emekli profesör hanım ona reiki yapmış meğer. Onu hatırladı ve dedi, "ya sen bunu öğrensen, sen bunu öğrenebilirsin". Çünkü annemin hastalıklarında hep benim yanımdaydı, ben onun yanındaydım, yani "sen buna yatkınsın, ben önce korktum" dedi hani. Onun bir eski arkadaşı, çocukluk arkadaşı da bir sokakta rastlayıp şey, kanser tedavisi gördüğünü söyleyip teklif etmiş. "O zaman ben istememiştim ama" dedi, o belki de babamın hastalığı süresince başka şeyler düşündü. "Hani sen bunu öğrensen" dedi. Beni ziyarete gelen bir arkadaşıma sordum. O da bana, burada bir şey buldu, reiki master'ı İzmir'de. Böyle şeye, o hani çıkış noktasındaki kişiye beşinci kuşaktan, yani böyle ona kuşak olarak yakın, iyi öğretmen diye bilinen birisi. İşte ilk 2006'da reiki 1, 2 öğrendim.

Spiritüel arayışlara yol açan travmaların beşinci boyutunu ise katılımcıların iş hayatlarında yaşadığı sorunlar oluşturuyor. Bu sorunlar çok çeşitli olabiliyor. Ancak genel olarak yapılan işten duyulan memnuniyetsizlik ya da tatminsizlik, iş yerinde mobbinge uğrama, işten ayrılma ya da işte başarısızlık gibi faktörler ön plana çıkıyor. Hatta spiritüellik katılımcılara bazı noktalarda alternatif bir iş, girişim ya da kariyer alanı da açabiliyor. Biz bu tür durumları "spiritüel girişimcilik" olarak adlandırıyoruz. Bu tür girişimler özellikle kadınlar için oldukça güçlendirici pratikler haline gelebiliyor. Nitekim bizim görüştüğümüz özellikle de kendi işletmesini (yoga merkezi, terapi merkezi vb.) açmış kadınlar için durum büyük oranda başarılı bir girişimcilik öyküsü olarak okunabilir. İstemedikleri, sevmedikleri ve değer görmedikleri bir işte ve ilişkide sağlıksız ve mutsuz

koşullarda yaşar ve çalışırken bir anda bu hayata son verip kendi yollarını çizmeye başlıyor; sağlıklarına kavuşuyor, kendine yetecek düzeyde (bazen çok daha fazla) para kazanıyor ve her şeyden önemlisi "hoca" olarak insanlardan değer ve saygı görüyorlar. Örneğin İzmir'de bireysel terapilerin yanı sıra evlerde "enerji temizliği" (evlerdeki kötü enerjileri temizleme) yaptığını söyleyen bir kadın ile yaptığımız görüşmede "peki bu faaliyetlerle geçinebiliyor musunuz?" diye sorduk. Katılımcı güldü ve bizimle dalga geçerek: "yalnız benim seansım 600 TL. Psikiyatrlar bile benim kadar almıyor. Ayrıca haftada 15 danışanım var," dedi. İstanbul'da yaptığımız bir görüşmede de benzer şekilde kadın katılımcı enerji temizliği için seans başına 750 TL aldığını söyledi. Bu saydıklarımız kadınların güçlenmesi (*empowerment*) ile ilgili literatür açısından bakıldığında da oldukça anlamlı örnekler. Elbette her kadın bu süreci bu denli "başarılı" bir şekilde yaşamıyor olabilir. Ancak böyle bir yolun varlığı kadınlar için oldukça çekici olabiliyor. Bu nedenle yoga salonlarını dolduran bu kadınları, yaygın adlandırmayla "umutsuz ev kadınları" (*desperate housewives*) olarak değerlendirmek yerine kendi hayatları için bireysel bir çıkış arayan girişimci adayları olarak görmek de pekâlâ mümkün. Bu tarz işlere girişen kadınlar, kendi yolculuklarını anlatırken bir hikâye yazıyorlar. Bu, tüm hikâyelerde olduğu gibi bir komplikasyon ya da düğüm anını ve bu düğümün çözülüşünü içeriyor. Geçmişte yaşanılan bir travma ve bu travmadan başarı ile çıkış hikâyesi, kurulan girişimleri anlatırken kullanılıyor. Söz konusu girişimcinin birçok kadının paylaştığı bir sorunu ya da dar boğazı zaferle aşabilmiş olması, konuşmanın yapıldığı andaki yaşam enerjisi ve kendine güveni onu takip eden diğer kadınlara da ilham kaynağı oluyor. Örneğin aşağıdaki katılımcı[67] işinde ve özel hayatında her şeyin kötü gitmesi üzerine kendinde çocukluğundan beri hissettiği ama çok da tanımlayamadığı enerjiyi açığa çıkarmaya başlıyor. Önce iş yerinde arkadaşları üzerinde enerjisinin etkisini deniyor; insanlara iyi geldiğini görün-

67 29.97.2019'da İzmir'de yapılan görüşme. İZM 9: kadın, 38 yaşında, spiritüel eğitmen, işletmeci.

ce sonunda bu yeteneğini paraya çevirmek için spiritüel arayışlara girişiyor. Bu kapsamda önce melek enerjileriyle çalışan bir eğitmenden dersler alıyor, ardından da Bodrum'daki bir şamanik tıp okulunda iki yıl eğitim görüyor. Ancak uzun bir eğitim süreci sonunda rüyasında bazı ruhlar/güçler tarafından "artık seans yapmayı bırakması" isteniyor. "Kendisinin bu işi yapmak için burada olmadığı" bildiriliyor. Kendi aktarımıyla "artık bu konu senin için kapandı" bilgisi rüyalarında ona geliyor. Sonra aynı bilgi, ustası tarafından da ona sözlü olarak iletilince eğitimi sona eriyor. Biz görüştüğümüzde bu bilgi katılımcıya yeni gelmişti ve o sırada herhangi bir işte çalışmıyordu.

> İşte Ankara'da bir dönem İstanbul'da işte profesyonel yaşamın içinde çalıştım. İzmir'de de çalışmışlığım var. Fakat benim için aslında ikinci sorunun başlangıcı da buradan oluyor. Hem kendi hayatımda çok fazla çıkmaz vardı, bir türlü istediğim noktaya taşıyamıyordum hayatımı ve sürekli bir şeyler bozulup bozulup ters gidiyordu. Bir taraftan da ellerimde bir enerji vardı böyle 9 yaşlarımdan beri hissettiğim. O zamanlar enerji olduğunu bilmiyordum tabii, karıncalanma olarak başladı. Ondan sonra da bir enerjiye dönüşmeye başladı. Organizasyon sektöründe çalışıyordum ve çok stresli bir iş yapıyordum. İşte ofiste arkadaşlarımda denemeye başlayınca ellerimdeki o enerjiyi ve onlarda olumlu gelişmeler olmaya başlayınca, bir şekilde şeye döndü, ben aslında bu işleri bırakıp bu işe yönelmeliyim... O sırada Ankara'dayım, Ankara'da çalışıyordum. Hani böyle bir şeyler yapsam iyi gelecek diye bir önerdim ona (arkadaşına). Yani başının etrafında ellerimle bir şeyler yapmaktan bahsediyorum. "Tamam" dedi. Yaptım ama ne yaptığımı bilerek bir şey yapmadım. Sonra o çok rahatladı, baş ağrısı geçti. Ben de hiç öyle baş ağrısı falan yaşayan bir insan değilim, iki gün baş ağrısından kurtulamadım. Bu arada arkadaşım aynı gün içinde üç kere filan aradı beni, "Ayşe[68] geçti çok teşekkür ederim, çok teşekkür ederim" diye. Ama o tabii baş ağrısını benim üzerime almış olmam beni korkuttu başlan-

68 İsim değiştirilmiştir.

gıçta, dâhil olabilmek için sürece. Kimsenin hastalığını üzerinize alarak hayata devam etmek istemezsiniz. Tabii tabii ki baş ağrısı hafif bir şey, neler neler var. Birkaç yıl ara verdim ama yine arada sırada yokluyordum çünkü bir şeyler yapabiliyor olmak da hoşuma gidiyordu bu anlamda. Sonra işte 2012 yılında artık çok böyle kendim için de hayat iyice zorlaşmaya başladığında, iş değişikliği yaptım, İstanbul'a taşındım, çalıştığım firmayı sevmiyordum, aşırı stresli bir iş yapıyorduk ve herkes çok mutsuzdu. Ben de dâhil. Ben de işte mümkün zamanlarda ofisin içinde gezip herkes üzerinde çalışmalar yapıyordum birazcık. Ama herkes halinden memnundu, dolayısıyla devam etti öyle. Bende de şey başladı, o zaman, ya ben bu işi yapıp çok net anlatacağım size, herhangi bir yerinden şey yapmadan. "Hani bunca zaman uğraştım bu işlerle olmuyor, zaten sevmiyorum da, bu benim doğal yeteneğim aynı zamanda, işte bu işle köşeyi döneceğim, bundan sonra bu işi yapacağım falan" diye işten ayrıldım.

İşten duyulan tatminsizliğin çalışma hayatında oldukça yaygın olduğu ve spiritüel arayışlara girişte bu tatminsizliğin çok önemli bir faktör olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Ancak bizim araştırma boyunca dikkatimizi çeken önemli bir husus bu tatminsizliğin özellikle işletme, finans ve bankacılık sektörlerinde,[69] çok daha yoğun olduğu yönünde.

"Mucizevi" olaylar, karşılaşmalar, rastlantılar

Spiritüel arayışlarla ilgili en önemli motivasyonlardan biri de katılımcılar tarafından "mucizevi" olarak adlandırılan olağandışı rastlaşmalar/karşılaşmalardır. Bunu "mucizevi" olarak adlandırmalarının bir nedeni var. Spiritüel camiada birçok dinî toplulukta olduğu gibi rastlantıları bile düzen içinde görmeye

69 Türkiye'nin en meşhur işletme bölümlerinden birinden mezun olup bir süre profesyonel hayatta çalıştıktan sonra "bu benim istediğim değil," diyerek o güne kadar düzensiz olarak yaptığı yogayı bir kariyer yolu olarak belirleyen ve şu an Ankara'da bir yoga merkezinde eğitmenlik yapan katılımcı bu duruma gayet güzel bir örnek teşkil ediyor. 30 yaşlarındaki bu kadın katılımcı ile projenin hazırlık çalışmaları kapsamında Ankara'da görüştük.

eğilimli totolojik bir düşünce hâkim. Yani bir tür "pozitif kadercilik" söz konusu. İnançlar bölümünde daha uzun tartışacağız; ancak burada bunu kısaca: "hayatın kendisinin bir mucize olarak kavranması ve hayatta olan ya da olmayan her şeyin zaten öyle olması gerektiği için öyle oluyor ya da olmuyor olması" olarak tarif edebiliriz. Bir katılımcımızın[70] veciz bir şekilde ifade ettiği gibi "sen çekil aradan tezahür etsin yaradan" tavrı hâkim. Dolayısıyla "kendini zuhurata bırakma", olan her olayı Tanrı'nın, evrenin ya da doğanın bir tezahürü olarak algılama ve o şekilde yorumlama yaklaşımı egemen. Bu, daha geleneksel çevrelerdeki "her işte bir hayır vardır" yaklaşımının çok benzeri. Dolayısıyla hayatı bu perspektifle okuyan katılımcıların çoğu yaşadıkları olayları anlatırken ve geriye dönük olarak değerlendirirken; yaşadıkları tecrübeleri zaten olması gereken tecrübeler olarak anlatıyorlar ve çoğunlukla da bunlarda "mucizevi" nitelikler görüyorlar. Kısaca, yaşadıkları olaylara bir tür keramet atfediyorlar. Esasen spiritüel arayışlar, genellikle bu mucize söylemi üzerinden anlamlandırılıyor; kişilerin hayat yolculuğunda yaşadıkları dönüm noktaları, hastalıklar, ölümler, değişimler, aydınlanma anları, karar anları vb. önemli uğraklar hep bu çerçevede değerlendiriliyor. Bu durumu ankete verilen yanıtlardan da izleyebiliyoruz. Tablo 9'da görüldüğü gibi katılımcıların yarıdan fazlası hayatlarında en az bir kez sıra dışı olarak tabir edilebilecek spiritüel bir deneyim yaşadıklarını iddia ediyorlar.

TABLO 9
Katılımcıların Sıradışı Ruhani Deneyimlerine Dair Görüşleri

	"Hayatınızda hiç sıra dışı ruhani bir deneyim yaşadınız mı?"		
	Evet	*Hayır*	*Toplam*
Sayı	194	133	327
Geçerli yüzde	% 59,3	% 40,7	% 100

70 19.07.2019'da izmir'de yapılan görüşme. İZM: 42 yaşında kadın, spiritüelliğe meraklı yaşam koçu, endüstri mühendisi.

İnsanlar kendilerini buna ikna ettikleri için de bu anları gerçekten o şekilde yaşayıp yaşamadıklarını tartışmanın bizim için bir anlamı kalmıyor. Bu nedenle spiritüel arayışlara dönük motivasyonlardan kayda değer bir kısmı da bu tür "mucizevi" karşılaşmaların ardından başlıyor. Alkol, seks, eğlence ve uyuşturucu sarmalındayken, gecenin bir yarısı Muğla'nın bir köyünde bir şekilde bir şamanla karşılaşan ve şamanın kendisine sorduğu bir soru üzerine hayatı değişen katılımcının[71] hikâyesi buna güzel bir örnek.

> K: Ben bunu ışıkta görüyorum. Diyorum ki: "sen Elf'e benziyorsun". "Ha şunu bileydin" diyor bana. Sesi de "hum hum hum". "Aha" diyorum "sıçtık". Ondan sonra ve "sen kimsin?" diyor. "Orman ciniyim" diyorum. "Tamam" diyor (katılımcı gülüyor) ve biz yukarı çıkıyoruz, birdenbire sabah olmuş, gün zaten. Oturuyoruz. Kızılderililerin Türklerle olan ilişkisini falanını filanını, şaman, kam, ıvır zıvır cıbıdık anlatıyor. Tuna Türkleri'nin müziğini açıyor. "Anlıyor musun" diyor, "falan" diyor "filan" diyor. Millet bayılıyor. Herkes bir trip. Ben de şey, üzerine şey açılıyor: "Pelin[72] bir dünya var ve sen saçmalıyorsun" Yani bir hayat var. Ben diyorum (adama) "sen kimsin?" "Ben" diyor "kamım". "O ne demek" diyorum. "İşte felçlileri falan ayağa kaldırıyorum" diyor. Ve şeyi fark ediyorum böyle üç gün, üç sene, bir buçuk sene önce karşısına oturan Pelin ya da işte ne bileyim üç buçuk dört sene önce o zaman bir Pelin vardı. O zamanki Pelin olsaydı adamla konuşacak çok şeyi vardı. Fakat o günkü Pelin'in yok. Çünkü yanmış devreler. Bir yerimde bir morluk var. "O ne" diye soruyor. Çünkü ketamin içtiğimiz gün birisi ısırmıştı. Ve ben de: "şaka, arkadaşım şaka yaptı" dedim. "O ne şakası biliyor musun?" dedi. "Ne şakası" dedim. "Eşek şakası" dedi. "Ha siktir! Eşek şakası diye bir şey var ve ben bunu bile unutmuşum". Yani her şey, evet, yani her şey şaka yani. "Oha falan" oluyorum ve ben şey diyor: "ne öğrendin?" diye soruyor.

71 15-17-22.05.2019 tarihlerinde Ankara'da yapılan görüşme. ANK 6: 41 yaşında kadın yoga ve meditasyon hocası, şaman, Turizm otelcilik mezunu.

72 İsim değiştirilmiştir.

K: Hayatta ne öğrendin anlamında mı?

E: Evet evet. Dümdüz sordu yani: "ne öğrendin?" dedi. Ben de "çok eğlendim" dedim ve bu laf bana çok koydu. Son iki senedir yaptığım tek şey eğlenmekti. Dolayısıyla çok koydu. Sonra ben oradan bir tane kırmızı örtü aldım. Köyün oradan, böyle güneşli, aylı falan. Daha yeni iki sene önce birine verdim onu. Atölyede onu kullanıyordum. O örtüyü sırt çantamın üstüne bağlayıp böyle dut yemiş bülbül gibi geri döndüm (Ankara'ya). Bana dediler ki: "iyi misin?" "İyiyim". Ağzımı bıçak açmadı. İçime döndüm. Ve hiçbir şey yapmamaya karar verdim yani hiçbir şey içmemeye, şuna, buna filan ve benim için o sayfa kapandı. Aniden kapanınca da öyle olurmuş etkisi. Bence büyük bir aydınlanma etkisiydi. Çünkü dedim ki bu adam... Bana şöyle şeyler miras kaldı oradan, emanet: "Bilgi ışıktır. Doğru soruyu sorarsan doğru bilgi gelir" Hı, organik. Organik müzik. Mesela bir baktım dinlediğim bütün müzikler sentetik, kıyafetlerim sentetik, yediklerim sentetik. Hı, tamam o zaman. O zaman organik giyineyim, organik yemek yiyeyim, yani yemek yiyeyim. Organik müzik dinleyeyim. Bir de organik düşüneyim.

2019 yazında araştırma ekibi olarak çok merak edip Pelin'in hayatını değiştiren bu şamanı Muğla'nın bir köyünde ziyaret ettik ve uzunca bir süre sohbet ettik. Biz ekip olarak söz konusu şamanla yaptığımız görüşmeden beklediğimiz kadar etkilenmedik; ancak, yukarıda ifade ettiğimiz gibi önemli olan zaten bizim deneyimimiz değil katılımcıların dünyayı nasıl algıladığı ve tecrübe ettiğidir.

Bu tür "mucizevi" karşılaşmalara başka bir örnek bir mezrada doğan, köyde büyüyen, küçükken arkadaşlarıyla oynarken (bir Alevi dedesi olduğunu sonradan öğreneceği) bir yaşlı adamın kendisiyle konuştuğunu ve kendisine bazı öğütler verdiğini söyleyen katılımcının[73] hikâyesidir. Kendi aktarımına göre dede ona: "özel biri olduğunu, sürekli okuması gerektiği, ora-

73 24.07.2019'da İzmir'de yapılan görüşme. İZM 5: 47 yaşında, erkek, yoga ve meditasyon eğitmeni.

dan ilerleyeceğini, hayatının değişeceğini, temel olarak kendine güvenmesi ve hiçbir şeyden korkmaması gerektiğini" söylemiş. Katılımcı hayatı boyunca yaşadığı zorluklarda hep Dede'nin sözlerinin aklına geldiğini ve o sözlerin çok işine yaradığını belirtti.

Bu "mucizevi" karşılaşmalar konusunda en sık rastlanan bazı örnekler de yaşanan sağlık sorunlarının şifacılar, şamanlar gibi alternatif sağaltımcılar tarafından çözülmesi ya da geçici de olsa hafifletilmesi/dindirilmesi durumlarıyla yakından ilgilidir. Yıllarca süren acılarına, ağrılarına geleneksel ya da çağdaş şifacılar aracılığıyla çözüm bulan; bel fıtığı, boyun fıtığı, baş ağrısı, migren gibi sorunları çözülüp yaşam kaliteleri artınca bu konulara ilgi duyan; bazı eğitmenlerin verdiği seanslar sırasında daha önce hiç yaşamadıkları deneyimler yaşayan birçok insanın spiritüel arayışlara yönelmesinde bu tür "mucizevi" anlar oldukça önem taşıyor ve kulaktan kulağa yayıldıkça da spiritüel arayışların geniş toplum kesimlerine ulaşmasını sağlıyor. Benzer bir durumu biz de araştırma ekibi olarak yaşadık. Bir iş için gittiğimiz Van'da arkadaşlarımızdan birinin ayağı burkuldu ve yürüyemez hale geldi. Bunun üzerine bizi konuk eden ve uzun süredir Van'da yaşayan başka bir akademisyen arkadaşımız: "isterseniz ve tuhaf karşılamazsanız ben bu sorunu çözerim," dedi. "Nasıl?" diye sorunca; yıllardır fibromiyalji ağrıları çektiğini, senelerdir ağrı kliniklerinde sefil olduğunu, 48 saat boyu ağrıdan uyuyamadığı acılı bir kriz sırasında klinikteki doktorlardan birinin "sen buralarda sürünme ben seni bir teyzeye yollayacağım o seni iyileştirir," dediğini, bunun üzerine teyzeye kendini teslim ettiğini ve teyzenin müdahalesi sonrası 24 saat deliksiz uyuduğunu anlattı. Bu nedenle de belirli aralıklarla teyzeye göründüğünü ekledi. Bizi hemen o teyzeye götürmesini rica ettik. Bizi ona götüren taksici yol boyunca bir sürü şifacı hikâyesi anlattı ve Şifacı Teyze'yi kastederek kendinden emin bir şekilde: "kesin çözer bu işi," dedi. Galiba Ankara'dan gelmiş bir grup akademisyenin Van'da bir şifacıya gitmesi çok belli etmese de onun da hoşuna gitmişti. Bu tür kültürel karşılaşma ve yakınlaşma noktaları bambaşka bir çalışma-

nın konusu olacak kadar zengindir. Sonunda 50-60 yaşlarında, 1.60 boylarında, biraz topluca, güleryüzlü, güçlü, kuvvetli, sağlıklı, başörtülü ve geleneksel görünümlü bu esmer teyzenin evine vardık. Önce ayağı burkulan arkadaşımız ile akademisyen arkadaşımız iki kadın olarak gittiler. Erkeklere de bakıp bakmadığını telefonla sordurduktan sonra (erkeklere çarşafın üstünden baktığını söyleyince) iki erkek olarak biz de arkalarından gittik. Gittiğimizde kadın arkadaşların muayenesi bitmiş, geleneksel olarak döşenmiş evin salonunda gülerek oturuyorlardı. Bileği burkulan arkadaşımızın ayağı düzelmişti ve sorunsuz bir şekilde yürüyordu. Ardından yıllar önce bir bacağında tromboz yaşayan arkadaşımız problemini söyledi. Teyze arkadaşımızın yere sırtüstü uzanmasını rica etti. Bir çarşafın üstünde sırtını, diz kapaklarını, eklem yerlerini kaldırıp indirerek ve değişik açılarda hareket ettirerek muayene etti. Muayene sonunda: "diz kapağının düşmüş olduğunu; bu nedenle de eklemlerdeki kemiklerin damarlara baskı yaptığını ve onları tıkadığını, ayrıca bacak dışında sırt eklemlerinde de bazı kaymalar gördüğünü; arkadaş isterse düzeltebileceğini" söyledi. Olumlu yanıtı alınca da biraz önce yaptığı hareketlerle benzer ama biraz daha sert hamlelerle yaklaşık beş dakika içinde işlemi bitirdi. Sonra arkadaşımızdan salon sehpası etrafında dizinin üzerinde emekleyerek bir iki tur dönmesini rica etti, ardından da diz kapaklarının arkasındaki iç bölgeyi karasakız yapıştırılmış gazlı bezle sardı, "bezlerin iki hafta süreyle kalması gerektiğini ve arkadaşımızın sürekli kullandığı kan sulandırıcı ilacı da kademeli olarak bırakabileceğini" söyledi. Nihayetinde bu tür geleneksel şifacılara inanmayan arkadaşımız ilacı bırakmadı; ancak ayağı burkulan ve şifacı teyzenin tedavi ettiği diğer arkadaşımız bizimle Van Kalesi'nin tepesine kadar tırmandı. Teyze bu arada 2017 rakamları ile kişi başına yaklaşık 150-200 TL ücret aldı. Yani o bir saat içinde bizden toplamda 500-600 TL civarında bir para tahsil etmiş oldu. İşin ilginç tarafı Ankara'ya dönüp bu hikâyeyi anlatınca bazı fiziksel özellikle de iskelet sistemi ile ilgili sorunlar yaşayan başka arkadaşlarımız, kısa süre içinde bu şifacı teyzeye görünmek için Van'a gittiler, bunun-

la da yetinmeyip Ankara'da bir grup toplayarak teyzeyi Ankara'ya getirdiler. Arkadaşlarımız, bize teyzeye görünmeye gidenler arasında, kronik bacak, bel ya da baş ağrısı çekenler olduğunu hatta bir türlü hamile kalamayan bir kadının teyzenin müdahalesi sonrasında (teyze "kadının rahminin düşmüş olduğunu ve onu çekerek düzelttiğini" söylemiş) hamile kaldığını söylediler. Teyzeye tedavi olan kişilerin büyük çoğunluğunun ODTÜ mezunu ve eğitim ortalamasının da en az yüksek lisans olduğunu eklememiz gerekiyor. Dolayısıyla özellikle şifa konusundaki "mucize" hikâyeleri ya da "mucize" olasılıkları her kesimden insanı rahatlıkla cezbedebiliyor.

Başka bir örnek, reiki eğitimini ilk almaya başladığında tüm hasta hayvanların gelip eline sürtünmeye başladığını; hasta insanların da bir şekilde ona gelip şikâyetini anlattığını; girdiği herhangi bir yerdeki insanların sıkıntılarını bedeninde hissetmeye başladığını söyleyen katılımcının[74] hikâyesidir. Bu kişi durumu reiki hocasına aktarınca reiki master'ının kendisini şu şekilde uyardığına dikkat çekti: "Böyle olur. Sen de herkese şifa vermek istersin, sakın yapma. Bir süre sonra anlayacaksın kime ne yapman gerektiğini. Bir de şey egosuna girme 'ben tedavi ediyorum'. Sen bir şey yapmıyorsun sen yalnızca bir enerji akışı kanalısın" Girdiği ilk seminerde hocasının kendi üzerinde uyguladığı reiki seansı sırasında yaşadığını söylediği *inisiasyon* (durugörü) tecrübesi bize bu konuda yeterince fikir veriyor:

> O zaman değil, hayır o inisiyasyon dediği şeydi, yani gözler kapalı, reiki master'ı böyle (bedenin) enerji merkezlerinin üzerinde çalışıyor. O sırada olmuş bir şey. Gözler kapalı, ne olduğunu bilmiyorum. Bir şeyler yapıyor, işte üflediğini duyuyorum, etrafımda dolaştığını duyuyorum falan. "Bir tür *implotion* (içe çökme). Sanki zihnin içine çöküyormuş da orada bir yere gidiyormuş gibi... İçte bir yere fiziken sanki gidiyormuş gibi. Ama çökme gibi değil sanki açılacağım gibi bir şey... Oradan (reiki seansından) çıktığında otobüse bindiğinde insanları

74 22-23.07.2019 tarihinde İzmir'de yapılan görüşme İZM 5: 51 yaşında kadın, yoga meditasyon ve nefes eğitmeni, öğretim üyesi.

beden ısılarına göre anlayabildiğimi fark ettim. Reiki'deki hissi öyle anlatabilirim yani, öyle bir şey. (...) Mesela şimdi şeye biraz niyet ettim, hani bende böyle (...) bir yere kadar gelip hani o master'lık, bilmem nelik, oraya geçmemek gibi bir eğilim var hani, duruyorum. Öğrenci kalmayı seçiyorum. Şimdi mesela hani onun değişmek üzere olduğu bir noktadayım yani. Dolayısıyla o adımı atmadığım için orada tam olarak ne yapıldığını bilmiyorum. Oradan çıktığımda ama çok enteresan yani, böyle bir de birinin profesörlük yemeğine gidecektim. İşte geç kaldım. Apar topar bir otobüse bindim. Otobüse bindiğimde şey fark ettim, böyle insanları beden ısılarına göre algılayabiliyorum. Önümde çok yaşlı bir adam var, böyle o bir sarsalandı otobüs sallanınca. Şöyle elimi böyle tutayım diye şöyle bir uzattım. Sonra şey diye düşündüm, (...) keşke izin almak gerekmese hani, reiki yapmak için. Şöyle durup, "ya reiki yapıverirdim falan" diye böyle bir düşünce geçti aklımdan. Tam o sırada şuradan böyle birisi bileğime yapıştı böyle. Baktım böyle, mavi gözlü bir adam, "otur" dedi bana "şöyle". Böyle oturdum. "Tamam" dedim. Öyle garip de bir gündü, yani hiç adamı sanki zihnimden geçenleri mi okudu falan... Durdurdu gibi hissettim. Yani öyle hani çok garip bir gün, yani ben ya da öyle bir şeye bağladım yani. Ama benim için mesela o insanların beden ısılarıyla hissetmek çok ilginç bir şeydi. Sonraki günlerde de hep şeyler oldu, böyle mesela ben bir mekânda, mesela dans etmeye gitmişim, yanımdan biri geçiyor, benim şuram ağrıyor, hani insanların bedenlerindeki rahatsızlıkları kendi bedenimde hissedip, kendimde tedavi edince onda geçmeye başladı. Bunu fark ettim. Yani sonra bunun üzerine biraz okudum, bu galiba şeyler, eski Türklerde de şifacılar benzer bir şey yaparlarmış. Yani enerji, hani enerji bedeniyle şifa isteyen kişinin iletişim kurup, hani onu kendi şeyinin üstünden, işte annemle babamla çok oldu. Mesela annemi düşünüyorum, şöyle gözüm seğiriyor. Bilgi olarak bana verilmiş şeyler değil bunlar, hani kendi gözüme reiki yapıyorum, işte annem bir süre sonra böyle telefonda konuşurken diyor ki "ya bugün çok acayip bir şey oldu" diyor, "sabah bir kalktım gözüm da-

vul gibi şişmiş. E sonra böyle bir uyku bir bastı, bir uyandım ki geçmiş" diyor falan.

Aynı katılımcının bu şekilde şahit olduğunu söylediği birçok durum mevcut. Örneğin Nurbekov isimli bir eğitmenin Kızılderili teknikleri uyguladığı seanslar sonrasında ileri derecede gözü bozuk insanların gözlerinin düzelmesine ve gözlüklerini çıkartmalarına şahit olmuş. Koşup dans ettikleri ve değişik bedensel hareketler yaptıkları bir eğitimde aniden "dur hiç kıpırdamayacaksın," dendiğinde yükselip bedeninin dışına çıkıp tekrar geri girdiğini hissetmiş: "Yükseldim ve bedenin dışına çıktım, kendimi herkesi üstten gördüm, çıktığım yerden yeniden bedene girdim". Yıllar sonra ünlü bir yoga hocasının öğrettiği *yoga nidra* (derin gevşeme) pratiğini evde yatmadan önce yaparken bir bakmış ki: "pencereyi tavandan görüyorum kendimi dışarıdan görüyorum; ama rüyada da değilim. Ben dediğim şeyin oradan bana baktığını gördüm o zaman korktum". Katılımcı buna benzer tür birçok "mucizevi" durumdan (kart çekerken hangi kartın çıkacağını, kartın hangi renk olacağını; telefon çalınca kimin aradığını; arkası dönükken sorunca arkasında kaç gemi, fayton vs. geçtiğini bilmek; tanımadığı bilmediği bir yerde yolunu bulmak vs.) da bahsetti. Anlattıkları arasında en ilginç olanlardan biri yolculuğa çıkmadan önce ayağına düşen sandalye nedeniyle şişen parmağını onunla konuşarak iyileştirmesi idi.

Elbette "mucizevi" olayların ya da karşılaşmaların illa ki sağlıkla ilgili olması şart değil. Örneğin anne ve babası, erkek arkadaşları ve sonra da eşiyle ciddi sorunlar yaşayan, astroloji ve faldan meditasyona kadar birçok spiritüel pratiğin içinde olan, halihazırda da İstanbul'da bir spiritüel eğitim kurumunda düzenli olarak yoğun eğitimlere devam eden (kendisi de bu tür spiritüel terapiler yapan) başka bir kadın katılımcı,[75] Muğla'da bir meditasyon ve *mindfulness* (farkındalık) kampında yaptığımız görüşmede rüyasında Hz. Muhammed'in kendisinin yanağını okşadığını gördüğünü anlatırken kendini tutamayıp ağladı.

75 13.07.2019'da Muğla'da yapılan görüşme MUG 17: 37 yaşında kadın, reiki-yoga ve şamanlık eğitmeni, turizmci.

Yukarıda anlatılanlara çok benzer şekilde İzmir'de görüştüğümüz başka bir katılımcı[76] da; "ruhlara inanıyor musunuz?" sorumuza "inanmak ne kelime ben onları görüyorum," diyerek dedesinin ruhunu, dedesi ölmeye çok yakınken nasıl gördüğünü şu şekilde anlattı:

> K: Dedem babam gibidir, dedem büyüttü bizi, kardeşimle beni. Ve 80 küsur yaşında, 83 yaşındaydı herhalde vefat ettiğinde. Rahatsızdı ve bir gün hani şey, rahatsızdı derken de kendi kendine artık yürümekte, oturmakta kalkmakta zorluk çekiyordu. Annemle teyzem onu tuvalete götürmüşlerdi, geri odasına götürüyorlardı. Birden böyle o hani bıraktı kendini. Ondan sonra (..) işte beraber odasına taşıdık. Yatağının üzerine yatırdık. Ölüm bizim için çok kıymetlidir, yani benim aldığım eğitimde ölüye, ölüme, ölüm ânına, ölüm sonrasına çok kıymet verilir ve saygı duyulur. Çünkü doğum kadar ciddi bir geçiş evresidir ve çok saygıyı hak eder oradaki her şey ve herkes. Ben de dedemin yanı başında kalıp, hani artık o bir gitme yolculuğu olduğu belliydi, dedemin yanı başında kalıp onun o yolculuğunda en azından varlığımı hissedebilmesini istedim. O anda yapabileceğim başka bir şey yoktu o zamanki bilgi seviyemde. (...) Bekledim, bir saat kadar başında bekledim. Alan tutmak dediğimiz bir şey vardır, şu şekilde oturup elleri açarak alanını tuttuğunuz kişiye karşı orada hem bir sevgi enerjisinin akışına vesile olursunuz hem de aynı zamanda alanın enerjisini tutarak o enerjinin dağılmamasına yardımcı olursunuz. O bir saatin sonlarında artık yavaş yavaş ağzından dışarıya o ruhun çıkmaya başladığını gördüm. Bayağı da bir sabredebildim aslında yani, sonlarına kadar. Şöyle söyleyeyim, yaklaşık dedemin boyu kadar bir boyuta ulaştı. Ve o an maalesef duygularıma yenik düştüm ve kalbimin çok derinliklerinden, "dede gitme" demek gafletine düştüm. Geri döndü ve (...) dedem de geri döndü. Ve maalesef üzerine bir sene daha, normalde hani eli kolu hiç durmayan, sokaklarda olmayı, dolaşmayı, gezme-

76 29.07.2019'da İzmir'de yapılan görüşme. İZM 9: 38 yaşında kadın, spiritüel öğretmen, işletmeci.

yi, insana karışmayı çok seven bir adam, bir sene daha yatarak hayatını geçirmek zorunda kaldı.

G: Yani ruh geri girdi ağzından içeri. Bunu gördünüz yani?

A: Tam olarak çıkmamıştı, o "gitme" dediğim anla beraber geriye girdiğini görmedim ama yani.

G: Görüntü gitti?

A: Evet görüntü gitti. Öyle. Benim için en somut tarifi budur.

Bu bölümü spiritüel arayışlarda mucize kavramının ne kadar önemli olduğunu öne çıkaran iki örnekle bitirmek anlamlı olacak. Bunlardan ilki bir kadın olarak küçük bir kasabada, muhafazakâr bir çevrede yoğun bir İslâmi eğitimle büyüyen ancak evlendikten sonra cinsellik konusunda kendisini geliştirerek "Tantrik seks ve çoklu orgazm teknikleri" eğitimleri vermeye başlayan; zaman içinde verdiği eğitimlerin içeriğini taşavvufla genişleterek bir spiritüel lidere/guruya dönüşen katılımcının[77] ikinci eşiyle tanışma hikâyesidir.

K: Eşimle nasıl tanıştım. Şöyle tanıştım, (...) eşim Kayaköy'de yaptığım çalışmalardan bir tanesine katıldı. Ama o katılmadan önce onun geleceğinden haberim oldu. Çünkü biri, daha önce çalışmalarıma katılmış olan biri, onu bana getirme konusunda ikna etmeye çalışmış. O hem bir çekim hissetmiş ama hem bir direnç hissetmiş. Ve sonra bana (...) "bana öyle bir şey söyle ki bunu ona aktarayım ve onu ikna edeyim" diyen bir dosttu bu ve benim ona verdiğim cevap: "söyle ona gelsin ve mucizesini bizimle paylaşsın" oldu. Normalde böyle bir yanıt vermem, hiç kimseye vermem. Çünkü kimseye bu çalışmalara katılması konusunda ısrar etmem, bir ön görüşme de yapmam, benimle hiçbir şekilde bu konularda kimse görüşmez, görüşemez zaten. Fakat bu gerçekten farklı bir durumdu. Bir çağrı gibiydi. Zaten ondan haber verdiği anda hissetmiştim. Ya evet, bu, bu başka bir şey. O geldiğinde, ilk gördüğüm şey onun ruhundaki asaletti, çok tanıdıktı benim için ve sonra zaten çok ilginç bir sürü şey yaşandı aramızda. O as-

77 6 Ağustos 2019'da İzmir'de yapılan görüşme. İZM 12: 43 yaşında kadın, spiritüel eğitmen, danışmanlık merkezi sahibi.

lında hiçbir şekilde alakası olmamasına rağmen, sırf doğmak için Burdur'a[78] gelmiş ve aynı hastanede, benimle aynı hastanede doğmuş. Aramızda yıl farkı var ama bunun gibi böyle çok enteresan işaretler ki biz böyle işaretleri kollamaya başladık o dönemde. O ruhun uyumu konusunda, yani daha vücut bulmadan önce ruh, aslında bir uyum vardı arada ve belki de bu ruhun kendi eş frekansını yakalaması için, bulması için yapılmış bir ahitti, bir sözleşmeydi. Ne dersen de buna. Bunlardan bahsederken bile aslında şu anda rasyonel tarafım çok girmemem gerektiğini söylüyor. Bu konular çünkü mahremiyetimdi, evet böyle bir tarafım var, bu işaretleri takip eden, izleyen, (...) daha henüz şu gezegene gelmeden önce her şeyin birbiriyle iletişimde, etkileşimde bir ahit üzere, bir kontrat üzere zaten birbirine verdiği sözlerin anlaşmanın olduğunu bilen bir tarafım var ama bunlar benim daha çok mahremiyetimdir, çok paylaşmam, çok anlatmam kimseyle, o yüzden şimdi biraz zorlanıyorum.

İkinci örnek ise dört beş gün aralıksız olarak süren yoğun bir inziva eğitimine "mucizeler kursu" adını veren ve karşılığında 9.700 TL alan ünlü bir nefes koçudur. İşin ilginç tarafı bu eğitimi alan katılımcının[79] anlattığına göre eğitimin içinde eğitim ücretinin eleştirel bir biçimde konu edildiği ("nasıl da aldım paranızı" tarzında) bir skeç ya da mizansenin de bulunmasıdır. Anlaşılan o ki "mucizeyi" hissetmek için katılımcının yüksek de olsa bir bedel/ücret ödemesi, "birazcık" da olsa "canının acıması" ve canını acıtan sürecin skecine de gülmesi gerekiyor.

K: Ama Nihal'in[80] (eğitici) bir şey programı var aslında yani bu tanıtımlar biraz ona yönelik. "Mucizeler Kursu" diye kendisinin yaptığı, şu anda da Kastamonu'nda yapılacak en yakın Temmuz'da. İşte böyle 5 günlük, birinci ikinci aşaması, işte bir üçüncü aşaması olan bir programı var. Bir şekilde ben

78 Şehir değiştirilmiştir.

79 22-23 Temmuz 2019'da İzmir'de yapılan görüşme. İZM 4: 51 yaşında kadın, yoga-reiki ve nefes eğitmeni, akademisyen.

80 İsim değiştirilmiştir.

ona gittim. Orada bu sistemi birazcık daha öğreneyim diye işte şeyi tanıtıyorlardı. İşte şu anda alırsanız, indirimli paket, işte mucize kursu üçüncü aşama ve koçluk eğitimi şu kadar para. Orada bir kayıt yaptırdım. Sonra tarihler çok uymadı ama orada mesela koç olmak değildi motivasyonum benim. Hani bu sistemi ben daha iyi öğreneyim. Orada tam olarak ne oluyor? Hani o biraz önce anlattığım hani o toplu seanslarda gerçekten hani çok özel birtakım deneyimler oluyor. (...) Ben de galiba biraz hani hep o dönemlerdeki motivasyonum yani bu işte reiki'ye başladım, orada bu eller meller bir şeyler, işte hani böyle her şeyi biraz biraz yapmışım ama yolumu bulduğumu çok hissetmedim. Yani sanki mesela o da evet, böyle ikna oldum Nihal'in anlattıklarından da. Benim ikna olabileceğim gibi böyle bir çerçeveye oturan bir sistem. Hani tam olarak bu nedir, ben bunu öğreneyim diye koçluk eğitimine başladım. İşte o koçluk eğitiminin, o da böyle çok uzun bir eğitim, hâlâ sürüyor, yani böyle maddi boyutu çok, yani çok ciddi paralar harcanan, mucize kursları da öyle eğitimler. Ama hepsinin sonunda işte yani (...) kursu bitirip de "bu benim işime yaramadı, paramı geri istiyorum" diyene para iadesi yapılır deniyor. Ama hiç iade alan olmadı, olmamış yani bugüne kadar. Öyle hani öyle de bir sistem.

G: Yani isteyen mi olmamış, alan mı olmamış?

K: İsteyen olmamış. Olmuyor yani, biliyorum da. O ilk mucize kursu 1-2'nin içinde bir skeç oluyor, eğitimin parçası yine. O skeçte mesela hani bu para konusu çok eleştiriliyor, Nihal ile dalga geçiliyor, böyle yani herkes o hesaplaşmayı yapıp geliyor aslında oraya da yani, çok ciddi. Şimdi mesela ne kadar, 9.700 lira mı ne?

G: Ne kadar süren bir kurs bu peki?

K: 5 gün.

G: 5 gün için 9.700 veriyorsun, bayağı bir para yani?

A: Ciddi para. Yani o sanırım, mesela birkaç yıl önce bir konferans düzenlerken, hani gene bu para konusu gündeme gelmişti, orada çok iyi mali destek alıyordum, yine de "paralı olsun" demişti bir kişi, İsviçreli birisi. Şöyle dedi, "yani o bir

commitment". Gelen insan, yani mesela o kursta da öyle hani, o hesaplaşmayı yapacak, hani verilebilir bir para olacak ama canını acıtacak hani ki çünkü orada çok ciddi böyle insan kendiyle yüzleşiyor. Bütün antikalıklarıyla, kızgınlıklarıyla, kişilik bozukluklarıyla, işte dünya görüşü çarpıklıklarıyla, işte kendisini, hayatını cehenneme çevirdiğini kabullenmek, bilmem ne, bunlar çok kolay şeyler değil. İlk zorlandığında bırakıp gitme ya da işte şey yapma, "ya bunlar da ne diyor", hani çekip gitme ya da hani dalga geçerek gecikme. Yani "sen o hesaplaşmayı önce yap, nereye geldiğini bil, nasıl bir şeye geldiğini bil ve devam et ki o akış sağlanabilsin". Yani öyle bir sanıyorum fiyat belirleme tarafı da var. Ama onun dışında tabii hani Nihal de diyor, "ben gayet lüks yaşamayı seven bir insanım" diyor. Yani kendisi belli bir yaşam standardının üstünde yaşıyor.

Orta sınıf yalnızlığı ve kamusallığın kaybı

Yaptığımız gözlemler, derinlemesine görüşmeler, katıldığımız kamplar ve eğitimler bu tür hareketlere katılmadaki en temel motivasyonlardan birinin de iyi eğitimli, beyaz yakalı orta sınıfların içinde bulunduğu yalnızlık, mutsuzluk ve izolasyon olduğunu gösteriyor. Bu durum kendini sosyalleşme ve cemaat arayışı olarak ortaya koyuyor. Elbette bu, beyaz yakalı orta sınıfların sınıfsal tutumlarıyla, kişisel alanlarını kıskançlıkla korumaya dönük bireysel tercihleriyle alakalı bir şey ama bir yandan onları saran daha geniş bir politik durumun da uzantısı. Dolayısıyla önce bu süreçlere yol açan genel siyasal durumu tartışıp ardından, bu yalnızlığa ve sosyalleşme/cemaatleşme ihtiyacına daha yakından bakacağız.

1980 sonrası dünya, daha önceki dönemin devlet ile vatandaş arasında kurduğu kapsayıcı ilişkilerin dağıldığı ve bu ilişkiyi tanımlayan en önemli bağ olan vatandaşlığın zarar gördüğü, yara aldığı bir dönemdir. Vatandaşlık konusundaki klasik çalışmasında Marshall'ın (1959) devlet ve yurttaş arasındaki kapsayıcı ilişkilerin niteliğini ve süreç içerisindeki gelişimini tartışmak amacıyla vurguladığı "ekonomik, sosyal ve siyasal hakla-

rın" budandığı ve özellikle Üçüncü Dünya ülkelerinde de şiddetle bastırıldığı bir dönem. Neo-liberalizmin tüm dünyayı sermaye akışlarına açık hale getirirken emekçilerin, ücretli çalışanların, küçük esnaf ve küçük toprak sahiplerinin mallarına, paralarına, topraklarına ve sosyal güvencelerine göz diktiği bir zaman. Bir yandan bireyi yüceltip, insanları pazardaki oyunculara indirgeyip girişimciliği kutsarken; diğer yandan insanları mevcut düzene uymaya ikna edecek din ve gelenek dışındaki bütün hak temelli örgütlenmelere savaş açan bir dönem. Neoliberalizmin topluma ve toplumcu düşünceye bu denli pervasızca saldırması elbette reel sosyalizmin çöküşüyle birlikte uzunca bir süredir rakipsiz kalmasıyla ilgiliydi. Ancak 1980'lerin başında iyi eğitimli, beyaz yakalılar için fırsatlar vaat ediyormuş gibi görünen ve bu kesimler tarafından da büyük oranda desteklenen[81] neo-liberalizm, Sennett'in (2008) *Karakter Aşınması* kitabında ustalıkla resmettiği gibi 1990'lardan sonra beyaz yakalı orta sınıfları da vurmaya; onların haklarına da saldırmaya, onları da güvencesizleştirmeye ve çalışma koşullarını kötüleştirmeye başladı. 2000'li yıllara gelindiğinde ise bütün bu gelişmeler *Prekarya*[82] kavramı ekseninde tartışılmaya başlandı.

Öte yandan neo-liberal küreselleşmenin paradoksal bir boyutunu da başından beri yerelleşme ve cemaatleşme olgusu oluşturuyordu. Nitekim sermayenin küreselleşmesine paralel olarak ulus-devletlerin ve ulusal kimliklerin gücünün aşınmasının doğal bir sonucu da ulusaltı etnik, dinî ve kültürel kimliklerin ortaya çıkması ve güçlenmesi oldu. Dolayısıyla 1980'lerin ortalarından beri tüm dünyadaki manzara bireyselleşmenin, cemaatleşmenin ve küreselleşmenin bir arada yaşandığı bir çoğul kimlikler manzumesidir. Elbette her ülkenin tecrübesi

81 "Siyasal iktisattaki bu dönüşümler orta sınıf benliklerinde 2 kritik değişime yol açtı. Birincisi 1980'lerin siyasal gündemi girişimciliği, bireyciliği ve tüketimi önceleyen bir ideoloji yoluyla orta sınıfları sisteme dâhil etti. Sonuçta orta sınıflar üst sınıfların ideolojik yörüngesine çekildi. İkincisi, daha önceki on yıllarda işçi sınıfı hareketlerinde aktif bir rol alan profesyonellerin yerine onlardan birçok açıdan farklı yeni bir profesyonel kuşağı yükseldi" (Karademir Hazır, 2014: 675-697).

82 Bu tartışmalar için bkz. Standing, 2019. Türkiye'deki beyaz yakalı işsizliği ile ilgili bir çalışma için Bora, Erdoğan, Bora, Üstün, 2017.

kendi özgül şartları çerçevesinde farklı bir biçimde gerçekleşti. Türkiye ise dünyanın hem ekonomik, coğrafi ve kültürel akslarının tam ortasında yer aldığı hem de neo-liberalizme geçişin öncü ülkelerinden biri olduğu için bu gelişmeleri oldukça şiddetli ve sancılı bir biçimde yaşadı ve de hâlâ yaşıyor.

Bütün bu süreçler, Türkiye'nin toplumsal yapısında da bazı büyük yarılmalara yol açtı. Özellikle 1980 öncesi dönemin iyi eğitimli, bir kısmı devlet memuru bir kısmı profesyonel meslek sahibi seküler orta sınıflarının[83] karşısına; siyasal İslâm'ın giderek güç kazanmasına paralel olarak 1980'lerin ortalarından itibaren cemaat, tarikat ve siyaset ağları üzerinden yükselen yeni bir muhafazakâr orta sınıf[84] ortaya çıktı. "1990'lardan itibaren ülkeyi yöneten elit ve çıkar koalisyonlarında bir yenilenme gerçekleşti. Cunhuriyet'in kurucu değerlerini bütünüyle benimsemeyen muhafazakâr bir burjuvazi devlet aygıtını ve ekonominin bir bölümünü kontrolü altına aldı" (Combarnous vd., 2019: 161). Bu yeni yükselen orta sınıflar,[85] henüz yeterince kültürel sermayeye sahip olmasalar da; özellikle 1994 belediye seçimlerini Refah Partisi'nin kazanmasını takiben önce kentsel rantlar üzerinde ciddi bir ekonomik kontrol ve birikim elde ettiler; ardından Adalet ve Kalkınma Partisi iktidarı ile birlikte de hem ulusal hem de uluslararası finansal imkânlara ulaşarak kısa zamanda büyüdüler ve güçlendiler. Onları bu imkânlara aile, akrabalık, dinî cemaat ve tarikat gibi daha geleneksel bağlar ve bu bağları devlet aracılığıyla ranta dönüştüren İslâmcı siyaset mekanizması ulaştırdı. Dolayısıyla, her ne kadar bu dönemde İslâmi cemaat ve grupların sayısında inanılmaz bir artış yaşansa ve bu gruplar arasında menfaat bazlı çatışmalar[86] orta-

83 Türkiye'deki orta sınıfların sınıf aidiyetleri ve sınır çizme süreçleri ile ilgili incelikli bir analiz için bkz. Karademir Hazır, 2014.

84 İslâmi orta sınıfların yükselişi ve onların AKP ve neo-liberalizmle ilişkileri için bkz. Balkan ve Öncü, 2014.

85 Esasen bu muhafazakâr orta sınıfların yükseliş momentini MÜSİAD'ın kurulduğu 1990 yılına kadar götürmek mümkün. MÜSİAD'la ilgili ayrıntılı bir analiz için bkz. Özdemir, 2006. Anadolu sermayesinin oluşumuyla ilgili etnografik bir çalışma için bkz. Cengiz, 2013.

86 Özellikle Gülen Cemaati tarafından örgütlenen 15 Temmuz 2016'daki Askerî Darbe Girişimi sonrasında yaşanan gelişmeler, Erdoğan liderliğindeki iktidar

ya çıksa da onları bir araya getiren ve bu imkânlara taşıyan geleneksel İslâmi yapılar ve bunların siyasi temsilcileri ayakta ve iktidarda kaldığı için bu kesimler açısından yakın zamana kadar bir yalnızlık/izolasyon[87] problemi yaşanmadı. Yaşandığı zamanlarda da bu durum geleneksel yapılar ve İslâmi cemaatler tarafından kısa sürede telafi edilebildi.

Seküler orta sınıflar[88] ise bu süreci oldukça sancılı yaşadılar ve hâlâ da yaşıyorlar. Bu kesimler, aile, akrabalık, hemşehrilik ve dinî cemaat bağlarından bir kısmı isteyerek bir kısmı da zorunlu olarak koptukları için dayanacakları ve dayanışacakları geleneksel bir toplumsal zemine sahip değiller. Öte yandan, mevcut siyasi, mesleki[89] ve toplumsal örgütlülükler 1980 darbesinden sonra ciddi biçimde zayıflatıldığı ve geleneksel siyasette ciddi bir meşruiyet krizi yaşandığı için buralarda da pek etkili olamıyorlar. Her ne kadar 1999 depreminden sonra STK'lar bir seçenek olarak ortaya çıkmış gibi görünse de; sivil toplum konusundaki yerleşik kültür çok güçlü ve sivil alan aile, akrabalık ve dinî cemaat alanı kadar kapsayıcı olmadığı için bu alanda da fazla bir varlık gösteremiyorlar. Bunlara ek olarak bugüne kadar onlara güven veren, (kişisel ve sınıfsal düzeyde iç dengelerini ayakta tutan) eğitime ve liyakate dayalı profesyonel meslekleri, neo-liberal küreselleşme süreçleri sonucunda

---

bloğunun, bloğu oluşturan (İslâmi ya da değil) farklı yapılar arasındaki güç ve çıkar mücadelelerini yönetmekte, kontrol etmekte ve dengelemekte çok zorlandığını gösteriyor. 2019 yılında eski AKP başkanı ve başbakan Ahmet Davutoğlu liderliğinde kurulan Gelecek Partisi ve 2020 yılında eski ekonomi bakanı Ali Babacan liderliğinde kurulan Deva Partisi bu durumun en bariz göstergeleri. Sedat Peker'in 2021 Mayıs'ında yayımlamaya başladığı videolarla ortaya saçılan skandallar ise durumun vahametini açıkça ortaya koyuyor.

87 Seküler orta sınıfların çekirdek aile ve iş arkadaşlığı eksenindeki kısıtlı sosyalleşmesi karşısında muhafazakâr kesimlerdeki geniş aile, akrabalık, hemşerilik, komşuluk, dinî cemaat ve tarikat çevresinde örgütlenen aşırı yoğun sosyalleşme pratiklerinin sıradışı bir örneği olarak Kayseri'deki *oturmalar*'ı analiz eden bir çalışma için bkz. Cengiz, Küçükural ve Shkreli, 2015.

88 Yeni orta sınıflar hakkında ayrıntılı bir tartışma için bkz. Şimşek, 2005; Uner ve Güngördü, 2016; Rutz ve Balkan, 2009; Combarnous vd., 2019.

89 Bunda AKP'nin yıllardır ele geçiremediği barolar, mimar ve mühendis odaları (TMMOB), Türk Tabipleri Birliği (TTB) gibi meslek örgütlerinin gücünü kırmak için yaptığı siyasi baskıların ve hukuki düzenlemelerin de ciddi bir rolü var.

büyük oranda değer kaybetti. Tüm dünyada eğitimli işsizliğinde ciddi bir artış yaşandı ve bu süreç hâlâ devam ediyor. Ayrıca, ulusal siyasette başta CHP olmak üzere bu kesimlerin destekledikleri siyasi partiler,[90] bazı sınırlı yerel yönetimler[91] dışında yıllardır iktidar olamadığı için kamu kurumlarının sağladığı çeşitli (iş, istihdam, ihale, teşvik vb.) imkânlara ulaşma şansları da iyice azaldı. Dolayısıyla seküler orta sınıflar açısından uzunca bir süredir ciddi bir ekonomik, kültürel ve sosyal gerilim,[92] mutsuzluk, umutsuzluk ve karamsarlık söz konusu. Gezi Direnişi[93] pekâlâ bu gerilimin göstergelerinden biri olarak okunabilir. Nitekim görüşme yaptığımız insanlar arasında normal hayatlarında siyasete mesafeli duran herhangi bir siyasi partiye, örgüte üyeliği olmayan; örgütlü mücadeledense kişisel gelişimi/tekâmülü hedef olarak belirleyen ("sen değişirsen dünya değişir" gibi sloganları benimseyen) birçok katılımcı, açık yüreklilikle Gezi Protestoları'na katıldıklarını söylediler. Hatta aralarında olaylara katılmak için İstanbul'a ya da Ankara'ya gittiğini ya da döndüğünü söyleyenler de oldu.

İşte bütün bu nedenlerle Türkiye'deki seküler orta sınıflar ciddi bir bunalım yaşıyorlar ve yaşadıkları hayata anlam ve

90 Son zamanlarda seküler orta sınıflar içindeki milliyetçi kanadın bir bölümünün Meral Akşener başkanlığındaki İyi Parti'ye yöneldiğine ilişkin bazı gözlemler yapılıyor. Ancak bu konuda güvenilir bir çalışma henüz yayımlanmadı.

91 Bu durum 31 Mart 2019 Yerel Seçimleri'nde CHP adaylarının İyi Parti ve HDP seçmenlerinin de desteği ile önemli büyük şehirlerin bazılarını (İstanbul, Ankara, İzmir, Adana, Antalya, Mersin) kazanmasıyla birlikte yavaş yavaş değişmeye başladı. Ancak hem İstanbul ve Ankara Büyükşehir Belediye Meclisleri'ndeki AKP ve MHP yoğunluğu hem de Erdoğan'ın AKP'li olmayan büyükşehir belediyelerinin işleyişini kitlemeye dönük siyasi hamleleri nedeniyle yerel yönetimler konusunda seküler orta sınıflar açısından ciddi bir değişimden söz etmek şu aşamada pek mümkün değil.

92 Erkmen, güvencesizlik tehlikesi karşısında orta sınıfların profesyonel kimliklerini koruma ve mesleki başarıya dönük bireysel bazı stratejiler uyguladıklarına dikkat çekmekle birlikte; litaratürdeki son çalışmaların, süregiden neo-liberalleşmenin bu sınıflar açısından ciddi kaygılara yol açtığını gösterdiğini söylüyor (2018: 414-425).

93 Gezi Direnişi'ni dünyadaki diğer benzer sosyal hareketlerle birlikte ele alan küresel bir analiz için bkz. Tuğal, 2013. Hareketin yerel sosyal dinamiklerine odaklanan bir analiz için bkz. Yörük ve Yüksel, 2015. Yeni orta sınıflar ve Gezi ilişkisini dünya tarihsel bir perspektiften değerlendiren kısa bir analiz için bkz. Keyder, 2013.

yön verecek Kemalizm dışında sarılabilecekleri bir ideolojileri de yok. Ancak Kemalizm'in de doğal olarak kendi sınırları var. Nihayetinde Kemalizm bu insanlara –Orhan Pamuk'un önceki bölümde yer verilen alıntısında vurguladığı gibi– evlilik, sevgi, aşk, mutluluk, cinsellik, yalnızlık, öfke, kıskançlık, kibir, ölüm, acı, keder gibi hayatın tinsel boyutlarıyla ilgili fazla bir şey söyleyemiyor. Nitekim bu yüzden siyaseten destekleseler de CHP içinde aktif olarak yer almaya pek yanaşmıyorlar.[94] Hem sınıfsal pozisyonları gereği hem sosyalizm dünyada güç ve prestij kaybettiği için hem de sosyalizmi maneviyata uzak ve soğuk buldukları için sosyalist hareketlere ilgi göstermiyorlar. Her ne kadar ideolojik olarak bir yönüyle (seküler) milliyetçi olsalar da kültürel sermayeleri gereği MHP ve BBP'nin temsil ettiği radikal milliyetçiliğe de meyletmiyorlar. Etnik ve sınıfsal konumlarına uygun düşmediği için HDP'ye de ilgi duymuyorlar. Bununla birlikte yukarıda daha ayrıntılı tartıştığımız gibi geleneksel İslâm da dertlerine deva olmuyor.

Öte yandan bu kesimler, Ayata'nın[95] vurguladığı gibi bireysel özerkliklerini koruma konusunda çok hassaslar. Çekirdek ailelerine ve (özellikle kız) çocuklarının yüksek eğitim almasına çok önem veriyorlar (Şimşek, 2005). Tüketici sınıf[96] içinde yer alıyorlar; beğenilerine, standartlarına ve tercihlerine saygı duyulmasını istiyorlar. Kendilerini gerçekleştirmeyi ve mekânsal özerkliklerini korumayı önemsiyorlar; bu nedenle mümkünse banliyöde[97] ya da güvenlikli sitelerde yaşamayı tercih ediyorlar.

94 Katılımcılar arasında CHP içinde aktif olarak çalışan yalnızca bir kadın katılımcı bulunuyordu.

95 Yeni orta sınıflar ile ilgili erken bir analiz için bkz. Sencer Ayata ile yapılan mülakat, https://www.milliyet.com.tr/siyaset/meydanlardakiler-yeni-orta-sinif-tir-200259 *Milliyet*, 21.05.2007.

96 Orta sınıfların seküler ve muhafazakâr alt-gruplarının tüketim ekseninde karşılaştırmalı bir analizi için bkz. Üner ve Güngördü, 2016. Türkiye'deki muhafazakâr üst orta sınıfların kültürel beğenileriyle ilgili yeni ve yetkin bir çalışma için bkz. Akçaoğlu, 2019.

97 Türkiye'de metropollerdeki mekânsal sınırlara, ayrışmalara, üst-orta sınıf yaşam alanlarına ilişkin ciddi bir kent sosyolojisi literatürü var. Bazı sıradışı örnekler için bkz. Ayata, 2002; Candan ve Kolluoğlu, 2008; Danış ve Pérouse, 2005; Kurtuluş, 2005. Ancak bizim görüştüğümüz kişilerin büyük çoğunluğu üst sınıflarla benzer siyasi ve entelektüel eğilimler ve beğeniler gösterseler de

Dolayısıyla da oldukça içe dönükler. Bununla birlikte nitelikli bir emek gücünü oluştursalar da toplumun büyük çoğunluğu gibi hoşlanmadıkları, sevmedikleri hatta bazen nefret ettikleri işlerde çok yoğun bir biçimde çalışıyorlar. Üstelik hane bazında ciddi kredi yükleri altında eziliyorlar ve acımasız rekabete dayalı kapitalist pazarda güvenecekleri kimseleri de pek yok. Bu şartlar dahilinde eğer anne ve babalarından ve eşlerinden de destek görmüyorlarsa özellikle evlilikleri ya da özel ilişkileri de iyi gitmiyorsa; herhangi bir sorun ya da ağır bir travma yaşandığında depresyondan başka bir seçenekleri kalmıyor. Yukarıda vurguladığımız gibi bu süreçler kadınlar için çok daha can yakıcı oluyor ve zaten bu tür arayışlara en çok girenler de onlar.

Bu nedenle birçok başka araştırmada da karşımıza çıkan ve bizi çok şaşırtan bu orta sınıflık halleri (araştırmacı olarak bizi de kapsadığı için) üzerinde biraz durmakta ve bu noktada kendi içgörülerimize ve gözlemlerimize de başvurmakta fayda var. Bizi de içine alan bu yalıtılmış, seküler orta sınıf toplumsallığının en göze çarpan özelliği kamusallık niteliğini yitirmiş olması. Bu durumun en bariz göstergesi bu gruba dâhil olan insanların büyük bir çoğunluğunun dayanışacakları yakın dostlarının ya da arkadaşlarının olmamasıdır. Elbette arkadaşlık kendi başına bir kamusallık oluşturmaz ancak kamusallığın ilk basamağı ve olmazsa olmaz niteliklerinden biri başka insanlarla arkadaşça, dostça paylaşımlara açık olmaktır. Bu paylaşımlar birincil ihtiyaçlardan başlayıp siyasal ortaklıklara ve ütopyalara kadar yol alabilir. En azından böyle bir potansiyeli içinde barındırırlar.

Çok basit gibi görünebilir ancak daha geleneksel toplumsallıklar; akrabalık, komşuluk, hemşehrilik gibi bağlar kısıtlayıcı ve boğucu olsalar da zaman zaman çeşitli kamusallıklar inşa edebiliyorlardı. 1950 öncesinin köyleri, kasabaları ve kentlerinde; kırdan kente göçün gecekondularında; 1960-1980 ara-

bu çalışmaların odaklandığı *Beykoz Konakları*, *Göktürk*, *Angora Evleri* gibi üst sınıf semtlerinde değil Ayrancı, Kadıköy, Karşıyaka gibi daha geleneksel orta sınıf muhitlerde yaşayan kişilerdi. Dolayısıyla bu bölümde kamusallığın kaybı derken yalnızca mekânsal izolasyonu ve ayrışmayı değil daha ziyade sosyal ve siyasal izolasyonu kastediyoruz.

sının sosyal ve siyasal hareketlerinin hepsinde ciddi bir kamusallık potansiyeli vardı. Zaman zaman bu potansiyel eyleme dönüşüyor; birbirini tanıyan ya da tanımayan insanları bir araya getirebiliyor ve dönüştürebiliyordu. Oysa gözlemlerimiz bugünkü seküler orta sınıflar için bu tür kamusallıkların[98] pek gündemde olmadığını gösteriyor. Aile ve akrabalık bağları büyük oranda çekirdek aileyle sınırlanmış durumda. Orta sınıf mensubu birçok insan birikiminin çoğunu güvenlikli sitelerde oturmak ve çocuğunu özel kolejlere göndermek için harcıyor. Diğerleri de bu aşamaya gelmeye çabalıyorlar. Bu nedenle akrabalık, komşuluk,[99] hemşerilik bağları neredeyse hiç olmadığı gibi cami cemaati de dâhil olmak üzere din temelli herhangi bir sosyalleşme de yok.

Bu sınıfa mensup birçok insan için profesyonel bir dil ve davranış kodları üzerine kurulu yapay ve oldukça yoğun iş hayatından geriye neredeyse hiçbir zaman kalmıyor. Evli ve çocuklu olanlar için ise kalan zamanın tamamı zaten ailenin yeniden üretim ihtiyaçlarına ayrılmış durumda. Dolayısıyla birçoğunun hayatında kendini dinleyeceği, düşüneceği, gerçekleştireceği, başka birileriyle düşündüklerini ve hissettiklerini tartışacağı, paylaşacağı zamanlar ve ortamlar çok az. Daha da kötüsü buna dönük entelektüel ve felsefi kapasiteleri ve yalnızlıkla ve izolasyonla mücadele edecek kuramsal cephanelikleri de fazla yok.

Bütün bu nedenlerle iş hayatında onlarca belki yüzlerce insanı ya da büyük fonları yöneten, geniş kapsamlı teknolojik projelerde uzman olarak çalışan, hukuk, işletme, finans, mühendislik, sanayi, ticaret, bilişim, yazılım gibi alanlarda önemli mevkilerde bulunan, akademide yüzlerce öğrenciye ders an-

98 Gezi Direnişi sırasında ve sonrasında ortaya çıkan ve kısa süre içerisinde sönen dayanışma odaklı bazı hareketleri bir istisna olarak değerlendirebiliriz. Bununla birlikte mahalle inisiyatiflerinden vegan/vejetaryen gruplarına, hayvan hakları savunucularından beslenme ve gıda kooperatiflerine kadar bir dizi yeni oluşumdan bahsetmek de mümkün. Kara'nın (2019) çalışması bu tür "müştereklerî", "minör siyaset" kavramı altında parlak bir biçimde analiz ediyor. Nitekim katılımcılarımızın bir kısmı da bu tür gruplar/hareketler içinde yer alıyorlar.

99 Bu tür güvenlikli yerleşimler içinde "komşuluğun kaybına" ilişkin bir analiz için bkz. Şahin ve Delibaş, 2021: 57-58.

latan bu insanların birçoğunun temel insani ilişkiler ve gündelik hayattaki insanlık durumlarıyla ilgili bilgi ve becerileri evlerine temizliğe gelen ilkokul mezunu kadınlardan ya da mahalle bakkalından daha az olabiliyor. Bunu biraz uzun yıllar aşırı yoğun, stresli ve acılı bir eğitimden geçen ve sonunda alanlarında uzman olan tıp doktorlarının birçoğunun kişisel ilişkilerinde oldukça başarısız tek yönlü insanlar haline gelmelerine benzetebiliriz. Mühendis olanların bilim ya da doğa felsefesiyle, işletme-iktisatçıların ekonomi-politikle, hekimlerin hümanizmle-etikle, hukukçuların sosyoloji ve tarihle, psikologların edebiyatla ve sanatla neredeyse hiçbir alakaları yok. Sıradan halk tabakalarının gündelik hayat felsefesi ihtiyacını karşılayan din ve gelenek de ortada olmayınca; hayatlarında karşılarına çıkan küçüklü büyüklü sorunlar karşısında ciddi bir anlam, usul ve adap problemi yaşıyorlar. Kozanoğlu bu durumu şöyle ifade ediyor:

> Modern hayat getirileri olsa da çevrelediği insanlara yeterince mutluluk, yeterince tatmin veremedi. Üzerinde çok konuşulmuş teknolojik gelişim-yalnızlaşma ikilemi, toplumsal ilişkilere iyice nüfuz etti. Yoğunlaşan rekabet koşullarının gerilimi, korkuları köpürdü. Dünyanın düzeni değilse de hali değişti, globalleşme ile yerelleşme atbaşı gitmeye başladı. Toplumsal şiddet de, –ayırt etmek mümkünse eğer– tırmandı (1997: 27).

İşte spiritüel hareketler ve gruplar, bütün bu nedenlerle bu seküler orta sınıflar için bir cazibe merkezi, bir tür "dolaylı cemaat"[100] (*a.g.e.*: 30) oluşturuyorlar. Hem inançlarını koruyabilecekleri ve pekiştirebilecekleri hem de onlara kural dayatmayan; bireysel yorumlara imkân tanıyan, onları zorlamayan, yaşadıkları hayatı olumlamayı, hayatı bir mucize olarak kabul edip akışa bırakmayı öneren bu yol onlara iyi geliyor. Dolayısıyla, burada büyük oranda duygusal dinamikler öne çıkıyor. Katılımcı gözlem raporlarında[101] daha ayrıntılı tarif etmeye çalış-

100 Cemaatleri, özgürlük ve güvenlik kıskacındaki modern insanın güvenli olmayan bir dünyada güvenlik arayışının adresi olarak analiz eden bir çalışma için bkz. Bauman, 2020.

101 Bkz. Ek 1, Ek 2, Ek 3, Ek 4.

tığımız gibi müzikli, danslı, zikirli, ağlamalı, gülmeli, bağırmalı, haykırmalı, kendini bırakmalı, hatta üzerlik otu içip birlikte kusmalı bu tür etkinliklerde hayatın başka alanlarında görmedikleri içtenliği, arkadaşlığı, sıcaklığı, samimiyeti, neşeyi deneyimlemeye çalışıyorlar, iyi kötü bir grup aidiyetine sahip oluyorlar. Bu eğlenceli faaliyetlere bir kere başlayınca da duramıyor gruptan gruba dolaşıyor, kendilerini akışa bırakarak keyifle yaşamayı tercih ediyorlar. Önceki yaşamlarının tekdüzeliği, sığlığı ve kuruluğuna kıyasla spiritüel hareketler çok daha dolu, coşkulu ve derin bir yaşam deneyimi vaat ediyorlar. Bunu anlamak için Şeb-i Arus törenleri haftasında Konya'daki dergâhlarda birkaç saat geçirmek ve kadın erkek bir arada aynı mekânda Allah'ın adını zikreden ya da "Resul Kızı Fatıma" ilahisini taraftar çoskusuyla söyleyen, ilahi aralarında tanımadığı insanlara sarılan, Mesnevi'de okunan Farsça şiirlerde gözyaşı döken; Fethiye'de Bodrum'da ya da Kazdağları'ndaki kamplarda, müzikle, dansla, semayla, zikirle kendinden geçen bazıları hippi ya da hipster görünümlü seküler orta sınıfları bir süre izlemek yeterlidir. Burada bu duyguların gerçek olup olmadığından ziyade yine katılımcıların ne hissettiği önem kazanıyor. Nitekim katıldığımız spiritüel etkinliklerde yoga ve meditasyon kamplarında, zikirlerde meşklerde, tören ve ayinlerde en dikkat çekici yönlerden biri insanların birbirine sürekli iltifat etmesi, güzel sözler söylemesi, karşısındakini ciddiye alması, onun varlığını olumlaması, onurlandırması, yargılamamaya çalışması ve her ne yapıyorsa (yoga, tefekkür, şarkı söyleme, enstrüman çalma, meditasyon, zikir, sema vb.) onun için kişiyi yüreklendirmesidir. Çelik'in bu konudaki gözlemleri çok çarpıcıdır.

> Yoga yapan kadınlarla bir araya geldikçe, beden ile zihin arasındaki bağın gücünü, kadınların gündelik yaşamda bu ikisi arasındaki bağa ilişkin farkındalıklarını nasıl da kaybettiklerini, kendilerini sevmekten, önemsemekten nasıl vazgeçtiklerini daha iyi anladım. Yogayla tanıştığım günlerde, derslerin bitiminde yaşanan duygusal boşalma anları beni çok şaşırtmıştı. Bir saatlik egzersizin ardından gelen ağlama ya da gülme deneyimleri ger-

> çekten görülmeye değerdi. Sonraki günlerde bir eğitim çalışması sırasında, kırklarının sonundaki bir kadının üzerini yumuşak bir battaniye ile örttüğümde, "Uzun yıllardır kimse tarafından böyle sarıp sarmalanmamıştım" diyerek ağlamaya başlaması beni daha da derinden etkiledi. Kısa süreli ama yoğun bir bedensel deneyim bizi bir biçimde unuttuğumuz, bastırıp yok saydığımız yanlarımızla nasıl da yüzleştiriveriyordu. Bu konu üzerine düşündükçe ve yoga yapan kadınlarla daha fazla bir araya geldikçe beden ve zihin arasındaki bağın gücünü, kadınların gündelik yaşamda bu ikisi arasındaki bağa ilişkin farkındalıklarını nasıl da kaybettiklerini, kendilerini sevmekten, önemsemekten nasıl vazgeçtiklerini daha iyi anladım.[102]

İşte araştırma sürecinde birçok defa bize aşırı gelen ve içinde sürekli Hollywood filmlerinde olduğu gibi "seni seviyorumlar, harikasınlar, muhteşemsinler, yapabilirsinler, ne kadar güzelsinler" bulunan bu ortamların katılımcılar için ciddi bir anlamı ve önemi var. Bu insanların, her şeyden önce tanınmaya (*recognition*), duyulmaya, anlaşılmaya, iltifat edilmeye, önemsenmeye ihtiyaçları var. Birçoğunun bunun biraz da abartılı bir deneyim olduğunu içten içe bilmelerine rağmen bu deneyimin içinde olmayı sevdiklerini, bu deneyimlerle birlikte güçlendiklerini,[103] kendilerini daha iyi hissettiklerini düşünüyoruz. Özetle, içinde yaşadığımız dönemde insanların çoğunun hayatlarında "bir çift güzel söze muhtaç olduğunu"; bu tür hareketlerin, spiritüel nitelikleri yanında büyük oranda duygulara hitap ettiğini ve bir tür duygu siyaseti yürüttüklerini iddia ediyoruz. Tarihte Protestanlığın yeni kapitalist girişimcilerin dinî ihtiyaçlarına karşılık gelmesi gibi spiritüellik de temelde inanca meyilli seküler orta sınıfların duygusal ihtiyaçlarına hitap ediyor, onları cezbediyor ve bundan sonra daha da yaygınlaşacak gibi görünüyor.

---

102 Bu harikulade yazının tamamı için bkz.Emel Gökçen Çelik, "Yoga, Kadın Bedeni, Benlik", 3 Ocak 2020, Çatlak Zemin, https://www.catlakzemin.com/yoga-kadin-bedeni-benlik/, erişim 5.07.2020.

103 Spiritüel etkinliklerin kadınların güçlenmesine (*empowerment*) nasıl katkıda bulunduğunu analiz eden bir çalışma için bkz. Mashael, 2020.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

SPİRİTÜEL İNANÇLAR VE PRATİKLER[1]

İnanç ve bu inanca ilişkin fiziksel ve zihinsel pratiklerin, geleneksel dinlerde olduğu kadar spiritüel öğreti ve hareketlerde de önemli bir yeri vardır; ancak, kendini dindar veya spiritüel olarak tanımlayan insanlar tarafından din ve spiritüellik arasında görülen ince ayrım, spiritüel inanç ve pratiklerin dinî inanç ve pratiklerden kimi yönlerden farklı olabileceğini öne sürmeyi de mümkün kılıyor. Bu alanda pek çok tartışma olsa da birçok araştırmacı tarafından spiritüellik dindarlıktan farklı hatta kimi zaman çakışan kavramlar olarak tanımlanıyor (Heelas, 2002; Fuller, 2001; Wuthnow, 2003; Van Niekerk, 2018). Gür'ün (2020) "Spiritual But Not Religious?" (Spiritüel Ama Dindar Değil?) başlıklı çalışmasında özetlediği gibi din sık sık ritüeller, ibadetler, kurallar ve kurumlarla ilişkilendirilirken spiritüellik genellikle kişisel bir anlama ulaşmak adına iç dünyanın geliştirilmesi amacına dönük daha bireysel ve bağımsız (*unaffiliated*) bir yolculuk olarak görülüyor (Roof, 2009; Smith ve Denton, 2005; Porterfield, 2001).

1 Bu bölümde sunulan veri, tanım ve çıkarımların bir kısmı "Türkiye'de Spiritüel Arayışlar" projesinin bir parçası olarak, Gür'ün (2020) Hacettepe Üniversitesi, Nüfus Etütleri Enstitüsü'nde tamamladığı "Moving Beyond Qualitative and Quantitative Methods: Experimenting Sequential Mixed Methods while Studying Spirituality" başlıklı yayımlanmamış yüksek lisans tezinde de paylaşılmıştır.

Bununla birlikte spiritüellik kavramı günümüzde kendine özgü kimi nitelikler de geliştirmiş durumda. Örneğin % 37'si Tanrı'ya inandığını söyleyen İngilterelilerin bu Tanrı'yı aşkın (*transcendental*) ve teistik bir yaratıcı olarak değil de her bireyin içinde bulunan bir Tanrı olarak tanımlaması (Heelas, 2008: 1) spiritüellik betimlemelerinde görülen özgün bir vurguyu gözler önüne seriyor. Nitekim bu noktada Fuller'a göre dinî inanç öteki dünyayla ilgilenen ve ölüm kaygısıyla hareket eden kişilere ait bir kavram olarak algılanırken; spiritüellik, bu hayattan alabileceği her şeyi almak ve büyümek isteyen kişilerin yolu olarak ortaya çıkıyor (2001: 156). Bu ince ayrım, bireyler tarafından tercih edilen öğreti ve pratikleri de büyük ölçüde etkiliyor. Belki de bu nedenle dinî kurallar ve zorunlu ibadetler spiritüel bireylerin hayatında yerini "bireysel deneyimler"e bırakıyor. Bize kalırsa anda gerçekleşen, kutsal ile doğrudan bağlantı gerektiren ve derin ya da dönüştürücü hisler içeren bu kişisel manevi deneyim vurgusu, doğal olarak kişiyi toplu, katı ya da çok yapılandırılmış öğreti ve pratiklerden uzağa çekiyor.

Spiritüel olmaya dair bu farklılıklar katılımcıların –özellikle de yeniçağ akımlarını takip edenlerin– söylemlerinde de net bir biçimde ortaya çıkıyor. Bu nedenle, bu bölümde spiritüel inançları; bireylerin kutsala ulaşmak adına yaptığı yolculukta kullandığı açıklamaları, betimlemeleri ve pratikleri içerecek biçimde "bireysel" ve "deneyimsel" bir kavram olarak tanımlıyoruz. Dolayısıyla burada, çalışmanın genelinde olduğu gibi, yer yer bazı spiritüel öğreti ve hareketlere atıfta bulunsak da doğrudan belirli inanç veya öğretilere odaklanmıyor; farklı bireylerin spiritüel yolculuklarında ve söylemlerinde gözlemlediğimiz bazı ortak temaları vurguluyoruz.

Tabii ki spiritüel inanç ile dinî inanç arasındaki inkâr edilemez bağlantı nedeniyle, bahsedilen temaları –gerek farklılıklar gerekse benzerlikleri gözlemleyebilmek açısından– inanç alanında sık sık kullanılan bazı başlıklar altında toplayarak kurgulamak mümkün. Örneğin "2008 Amerikan Dinî Manzara Araştırması"nın dinî inanç ve pratikler bölümü; bulgularını "inanç", "pratikler", "spiritüel deneyim ve din hakkında-

ki inançlar" adlı kategoriler altında toplamıştır. Bu kategoriler içerisinde inanç başlığı altında "Tanrı", "kutsal metin", "ölümden sonra hayat" ile "mucizeler" ve "doğaüstü" temalarına değinilirken; pratikler alanında ise "ibadet sıklığının" (en sık gözlenen pratikler dâhil olmak üzere) yanı sıra "bireylerin spiritüel deneyim ve din hakkındaki düşüncelerine" de yer verilmiştir (The PEW Forum, 2008). Benzer bir yaklaşımla biz de bu bölümde araştırma kapsamında yaptığımız derinlemesine görüşmeler ve "Amerikan Gençlik ve Din Araştırması" gibi uluslararası çalışmalardan da yararlanarak tasarladığımız anketten elde ettiğimiz verileri, yukarıda bahsettiğimiz bu bağlamlar çerçevesinde tartışacağız. Böylece, bireysel bir spiritüel arayışta olan veya spiritüel topluluklarda yer alan bu kişilerin inanç dünyalarını nasıl şekillendirdiklerini, bu inançları nasıl anlamlandırdıklarını ve ne düzeyde pratiğe döktüklerini görebiliriz.

Spiritüel inançlar

Yukarıda da vurguladığımız gibi spiritüellik dediğimiz inanç formu bireyseldir, ilahi olan ile doğrudan bir ilişkiden söz eder ve çoğunlukla deneyime ve hislere dayalıdır. Sandra Schneiders'a göre spiritüelliğin en az üç boyutundan bahsetmek mümkündür. Buna göre spiritüellik, öncelikle insani deneyimin önemli yönlerini (güzellik, anlayış, iyilik ve sevgi vb.) içinde barındıran bir duyarlılık (*sensibility*) ve kendini aşma kapasitesini (*self-trancending capacity*) ifade eder. İkinci olarak, spiritüel inançlar temel anlam, değer ve bunlarla ilgili pratikleri de kapsayacak şekilde yaşanmış deneyimlerle ilgilidir. Üçüncü olarak ise spiritüellik bu iki noktayı çalışan akademik disiplini ifade eder (Schneiders, 1990: 77).

Çalışma boyunca "spiritüel" olduğunu ifade eden tüm katılımcılarımıza basitçe "neye inanıyorsunuz?" diye sorduk ve inançlarını ayrıntılı olarak tarif etmelerini istedik. Yanıtlarda kendini gösteren öğretiler birbirinden farklı olsa da yukarıda bahsettiğimiz ilk iki noktayla uyumlu olarak katılımcıların ortak değerlerini, bireysel sorgulamalarını, içsel dünyaya dair de-

gişim hikâyelerini, duygularını ve deneyimlerini anlamaya çalıştık. Aşağıda, sorduğumuz sorunun ortaya çıkardığı bakış açılarını yansıtan iki önemli örnek var.

> *G: Peki bir inancınız var mı?*
>
> K: Bana da bunu soruyorlardı. Orada panteist olarak tanımladım kendimi. Bazen Müslüman Budist diyorum. Bazen Animist diyorum. Annemin yaşamında Panteizm, babamda Animizm görüyorum. Tabii sorunca Müslüman diyorlardı onlar. Ben Müslümanım demekten kaçınıyorum çünkü AKP Müslümanlığı anlaşılıyor öyle deyince. Benim düşüncelerim çok farklı onlardan. Ne kadar Müslümanım o da tartışılır.[2]
>
> Şimdi bu soruyu bana arkadaşlarım da soruyor sen işte... ama o soruyu sorarken sendeki kavramlar nedir yani? Dinî inançtan kastettiğin avamın anladığı şekilde bir dinî inançtan mı bahsediyorsun? Din benim tanımımda, bana verilen ve benim çok sevdiğim şekilde, kişinin fıtratı üzerine yaşamasıdır yani. Kişinin kendi doğası, kendi tabiatı üzerine... Asıl tabiatı, bizim bir türlü ulaşamadığımız üzerine... Bin türlü çer çöp olduğu için bir türlü kendimiz olamadan yaşadığımız şey var ya! Din o. Doğallığına gelip varoluşun sana verdiği her neyse onun üzerine yaşaman bu anlamda. Evet. Şuna inanıyorum, hayatın burada gördüklerimizle sınırlı olmadığına; gördüğümüzün çok ötesinde bir varoluş olduğuna. Ama bu artık dinî inanış değil bilimsel inanış yani. Kuantum fiziğinin artık ortaya koyduğu bir hakikat. Din de zaten onu söylüyor. Evet, dinlerin verdikleri mesajları içimde yaşıyorum, hissediyorum, deneyimliyorum, inanıyorum.[3]

Burada da görüldüğü gibi, inanç dendiğinde, literatür ile de paralel biçimde, konuştuğumuz kişiler oldukça bireysel, esnek, anlama dayalı ve bağımsız bir yolculuk hikâyesi sunuyorlar. Bu yaklaşımı daha iyi açıklamak için kullanılabilecek bir başka tanım da özgün bireysellik (*authentic subjectivity*) olabilir. Froh-

2 28.04.2019 tarihinde Ankara'da yapılan görüşme. ANK 3: 45 yaşında kadın, eski memur.

3 25.05.2019 tarihinde İstanbul'da yapılan görüşme. IST 7: 50 yaşında kadın.

lich'e göre özgün bireysellik, düşünümsel (*reflexive*) bir bireysel mevcudiyet (*self-presence*) olarak tanımlanabilir (Frohlich, 2007'den aktaran O'Sullivan, 2012: 47). Spiritüel arayışta olan bireyler araştırma, anlama ve seçme yoluyla spiritüel dünyalarını kendileri inşa eden ve tanımlayan kişilerdir. Öyleyse,

> Bu arzulama, katılma, yorumlama, onaylama (bir vakayı ya da inanca dönük bir yargıyı) ve karar verme yoluyla nesnel olanı inşa etme konusu –sanki toplumu okumak ve dönüştürmek için tarafsız bir yol varmış gibi– öznellikten yoksun olarak bireysel inkâr içerisinde yaşamak değil de kendi kendine yeten bir öznelliğin öz-aşkınlığını yaşamaktır ki böylesi bir öznellik güzellik, anlam, gerçek, iyilik ve sevgi çerçevesinde kendisi olarak var olabilsin (O'Sullivan, 2012: 47).

Hatta spiritüelliğe dair tanımlar o kadar bireysel, deneyimsel ve hislere dayalıdır ki meditasyon eğitmeni olan bir katılımcının[4] da dediği gibi kolay kolay anlatılamaz bile:

> Yani ben içimde bir şey hissettiğimde gelip sana sormam. Anlatabiliyor muyum? Zaten sana soruyorsam içimde şüphe duyulacak, çalışılacak bir şey var demektir ve sen bana bunu anlatamazsın aslında. Çünkü bu benim içimde oluşacak bir hissiyattır. Ancak bana bunu çalışmam için bir yol gösterebilirsin ve o yolda yine yürüyecek olan kişi benim.

Kişilerin spiritüel inanç tanımlarının, bireysel anlayışları, deneyimleri ve duyguları ile iç içe geçmesinin ötesinde; yukarıdaki iki örnekte spiritüel inançlara sahip kişilerin neye inandıklarını doğrudan kendilerinin sorguladıklarını hatta kimi zaman çevrelerince de sorgulandıklarını görüyoruz. İnançlarını tanımlamaları istendiğinde bu kişiler bunu daha çok eklektik bir şekilde ya da yerel tanımla "yamalı bohça" şeklinde açıklıyorlar. Parçası oldukları öğreti veya gruplar ne olursa olsun öncelikle bireysel inançlarının ve bunun farkının altını çiziyorlar. Bu nedenle bu farkı anlamak için çoğu inancın temelinde

4 05.05.2019 tarihinde Ankara'da yapılan görüşme. ANK 4: 38 yaşında erkek, meditasyon eğitmeni.

yer alan ve o inançların çerçevesini çizen kavramlara bakmak faydalı olacaktır. Din alanındaki pek çok büyük araştırma (The PEW Forum, 2008) inanç sözkonusu olduğunda: "Tanrı", "kutsal metin", "ölümden sonra hayat", "mucizeler" ve "doğaüstü ile olan ilişki" gibi kavramları temel alır. Bu bağlamda dinî bağlılık (*religious commitment*) sık sık ele alınan bir değişkendir ki o da "dinin kişinin hayatındaki önemi", "Tanrı ya da yaratıcıya inanç" ve "dua etme ve ibadet sıklığı" göz önünde bulundurularak ölçülür.

Tanrı'ya inanma meselesi ile başlamak gerekirse, spiritüel öğretiler de geleneksel dinler gibi öncelikle cevaplaması zor varoluşsal meseleleri açıklamaya çalışırlar. Dolayısıyla çoğunlukla anlamlı ve amaçlı bir varoluştan bahsederek bu oluşu da bir kaynağa bağlarlar. Fakat bu kaynak kozmik hiyerarşi bağlamında yoldan yola farklı biçimde tanımlanabilmektedir. Tablo 10 yaptığımız anket çerçevesinde Tanrı'ya inancı ölçmeye yarayan sorulara verilen yanıtları gösteriyor. Tabloda görüldüğü üzere ilgili soruyu yanıtlayan katılımcıların büyük çoğunluğu Tanrı (% 48,2) veya bir çeşit enerji olarak (% 42,9) bir yaratıcının varlığına inandığını belirtiyor. Herhangi bir yaratıcıya inanmadığını söyleyenler % 6,4'te kalırken, soruya "bilmiyorum" şeklinde yanıt veren agnostiklerin oranı ise % 2,5.

TABLO 10
Katılımcıların Yaratıcıya İnanca İlişkin Tutumları

	Bir yaratıcı/ Allah / Tanrı var	*Bir çeşit hayat enerjisi / güç var*	*Bilmiyorum*	*Herhangi bir güç / enerji / Tanrı olduğunu zannetmiyorum*	*Toplam*
Sayı	136	121	7	18	282
Geçerli yüzde	% 48,2	% 42,9	% 2,5	% 6,4	% 100

Ancak burada "Tanrı" derken ne kastedildiğini de açıklamak gerekiyor. Her ne kadar bu kavram geleneksel dinlerde çoğunlukla teistik aşkın bir yaratıcıya veya yaratıcılara işaret etse de

spiritüel öğreti ve hareketlerde durum her zaman bu olmayabiliyor. Öyleyse burada bahsedilen yaratıcı, Allah veya Tanrı'ya inanç kişilerin geleneksel bir dinle bağlantıları olduğuna işaret ediyor olabilir (bkz. Tablo 10). Semavi dinlerin kabala ve tasavvuf gibi mistik kolları bu anlamda spiritüel olduğunu iddia eden kişilerin Tanrı ve Allah kavramları ile kurdukları ilişki biçimlerine iyi birer örnek oluşturur. Aşağıdaki katılımcının[5] "bir yaratıcıya, Allah'a inanıyor musunuz?" sorumuza: "Allah ya da Pölöpö (uydurma bir sözcük) ne fark eder ki," dedikten sonra çizdiği çerçeve tam da bu tasavvufi yoruma denk düşüyor.

> K: Dinî inancım yok. Baktım olsun diye (katılımcı gülüyor). Baktım. Yani dedim ki ben mesela tasavvufla falan çok ilgilendim. Girdim oraya. İslâm'ı merak... Çünkü burada doğdum. O zaman burada doğduysam bir sebebi olmalı ve burası da İslâm. Iıı, ve normal bir İslâm da değil. Yani öyle bir Arap ülkesi değil. Oradan baktım güzel şeyler... Şey çok komikti yani denedim mesela. Kur'an okuyayım, anlayayım. Başımı da örttüm, abdest aldım. Hiçbir şey anlamadım ben o Kur'an'dan,. delirdim mesela. Fakat tasavvufta çok güzel şeyler anlatılıyordu. Anahtar sözcükler veriliyor orda. İşte ne bileyim mesela çok benim işime yarayan şeyler vardı. Bunları anlatıyorum yine. Ben serbest anlatıyorum. Mesela şey, "Allah istediğine... Allah isteyene ilim verir, istediğine zenginlik verir, mal mülk verir" Ben dedim ki mesela "ben ilim istiyorum. Ben ilim istiyorum ki ben bu hayatta kalabileyim, ben bu hayatta yaşayabileyim. Kendimi bilme ilmi istiyorum. Sen bana istiyorsan zenginlik verirsin. Ve onun öyle olduğunu gördüm" Ve mesela şey işte Mevlana diyor ki: "Allah'tan diyor ömür boyunca istediğin, aklından her şeyi istesen –çünkü ben isteyebilen biri değildim– her şeyi istesen koca bir okyanustan bir kova su istemiş olursun". Aa, ne güzel. Kendim için bir şey isteyebilmenin sonsuzluğu var. Bunları bana fark ettirdiği için çok güzel. Mesela yoga ya da böyle şeylerin başlangıcı mutlaka bir kriz durumunda

5 15/17/22 Mayıs 2019 tarihlerinde Ankara'da yapılan görüşme. ANK 6: 41 yaşında kadın, yoga eğitmeni, şaman.

oluyor ve ağır bir kayıp durumunda oluyor. Yolunda gitmeyen şeyler oluyor ve kendini terk edilmiş, yalnız, suçlu, yanlış, işte utanç içinde falan hissedebiliyorsun. Ve bir başlangıca ihtiyacın var. Ve isteyecek yerlerin ağrıyor. Çünkü diyorsun ki "lan ben neyi isteyeyim? Yok, ben istesem vermez ki!" İşte hiç öyle bir şey değilmiş mesela. O yüce gönüllüğü, o sevgiyi, o hoşgörüyü. İslâm barış demekmiş. "Selam", aynı kökten... Mesela "selam" dediğinde aslında "barış" diyorsun. "Merhaba ben dostum" diyorsun. Kelime anlamı... Şey bana çok iyi geldi. Kelimelerin anlamlarına girmek, altına girmek, onlara bakmak... Anlatmıştım zaten Allah'ı anlayamadım, o zaman isimleri ile anlayayım. İşte esmaları çalıştım falan. Çok güzel geldi onların hepsi. Sonra din şeyinin içinde şeyi gördüm: kendimde dâhil olmak üzere bir şeyin parçası olma hali. O zaman "benler", "senler" (*katılımcı dönüşümü anlatmak için benlerin senlere dönüşümünü vurguluyor*) olmaya başlıyor tuhaf bir şekilde. Ve kocam, o zamanki kocam böyle işte şey diyordu Muhammed'e. "Bir de oturmuş yazmış işte şey" falan. Mesela "Allah rahatlık versin" deyince "kim versin?" diyen bir adamla beraberdim sonuç olarak. Onunla da şey yapıyorduk. Diyorduk ki mesela "biz maymundan geldik" falan. "Iyi" diyordum. "Tamam, gel, bence bir sakıncası yok" (*katılımcı gülüyor*). Hepimiz maymundan gelelim zaten aslında taştık, sonra nebattık, sonra şuyduk buyduk, hayvandık, insan olduk belki hani. Öyle bir evrim... Evrimi de kapsayan bütün dinlerin de çok ötesinde bir varoluşun olduğuna inanmıyorum (*katılımcı sadece inanmak değil anlamında kelimeyi vurguluyor*), onu biliyorum. Dinler de birer kapı olabilir. Birer geçiş yeri olabilir. Onunla buluşmak için, ıı, ne bileyim rehberlik edebilir. Bence din diye bir şey yok. Sonradan oluşturulmuş, işte sosyal normlara dönüştürülmüş. Bence İsa, işte Hıristiyanlık getirmedi. Budha da Budizm getirmedi. Muhammed de bence İslâm getirmedi.

G: Ne oldu peki? İnsanlar mı getirdi?

K: Onlar deklare ettiler. Onlar bir şey söylediler. O söylenilen şeyin etrafında bir şey oluştu... On üç kişi varmış Muhammed'in cenazesinde. Çünkü o öldüğü anda, çünkü "gani-

metiniz sizin değildir, Allah'ındır" deyince onlar bozulmuşlar aslında şey diye... Kimsenin işine gelmemiş. Ya da İsa "Tanrı için taş üstüne taş koyamazsın" demiş. Kiliseler var şimdi, Vatikan falan hayvan gibi. Kurumsallaşmış her şey. Ya da Budha'nın heykelleri olduğunu duysa adam ölüyordur yani kahrından. Koca sarayları bilmem neleri bırakmış, çıkmış. Meditasyonu anlatmış, tutunmamayı anlatmış. İşte ne bileyim, herhangi bir şeye tutkuyla, arzuyla bağlanmak yerine akmayı, anda olmayı anlatmış; adamın heykellerini yapıp gidip şey yapıyorlar falan. Çok tuhaf yani.

G: Ama sen o zaman... Yani şöyle söyleyeyim mesela o zaman bir yaratıcı olduğunu düşünüyor musun?

K: Yaratıcının şey olduğunu düşünüyorum ben. Kendinden ibaret olduğunu düşünüyorum. Her şeyin onun parçası olduğunu düşünüyorum. Aklımızın alamayacağını düşünüyorum. Her, benim için en güzel tanımı şeydir, bir kitapta karşılaşmıştım, çok hoşuma gitmişti. Bir adam, gerçek hikâye, işte New York'da galiba bir yere giriyor ve orada bir tahtada bir şey yazıyor. Bir tanede yaşlı kadın var. Ve diyor ki "burada ne yazıyor?" Kadın da şey diyor: "her şeyin en içinin içinde ve her şeyin en dışının dışında olan yazıyor" diyor. Meğerse orada besmele yazıyormuş. Ya da "la ilahe illallah" falan. Onlardan biri yazıyor. Müthiş o. Çünkü her şeyin en içinin içinde de bir bilinç var. Şu an quantum, quart, bıdı bıdı bilmem ne. Daha da derininde kim bilir neler var? Orada bir bilinç var. Ve bakıyoruz galaksiler, bilmem neler, şunlar bunlar, kozmos orada da bir bilinç var. Ve o bilinçle bu bilinç çok uyumlu. Çok kaotik, feci uyumlu... Bunu cücük beynimiz algılayamaz. Iıı, ve öyle düşünüyorum. Onun, ondan ibaretiz diye düşünüyorum. Aslında ondan ibaret değiliz diye düşünüyorum. Yani teşbih, tenzih vardır ya tevhid. Hem her şey o'dur. Hem hiçbir şey o değildir. Yani çünkü hiçbir şeyi onunla sınırlayamazsın hem de her şey O' dur. O'ndan bilinç taşır. O zaman o bireysel önemlilik ortadan kalktığı gibi bireysel özdeğer, *dignity* var ya hani o özdeğer, özsaygı olmalı. Çünkü ondansın. Fakat bunu bireysel önemlilik olarak algılayamazsın. Sen de, sen de ben sizi Al-

lah yerine koyduğumda bu sefer o da olmaz. Tenzih etmem lazım. Fakat aynı zamanda teşbih de... Aynı zamanda O'sunuz da. Bu arada böyle çok sağlıklı bir birlik bilincine ihtiyaç var. O zaman her şey çok uyumlu gider ve o zaman bulursun zaten. Sen burada değişince etrafındaki her şey değişmeye başlıyor. Mesela senin bana mesaj (*katılımcı, kendisiyle görüşmek için gönderdiğimiz randevu talebini kastediyor*) attığın zaman da çok anlamlı. Bundan iki üç sene sonra, iki sene sonra bugün olması mesela... Bunların hepsi o yüce kurgunun bir tatlı şeysi.

Fakat bir yaratıcıya inandığını söyleyenlere göre dahi Tanrı ya da Allah "gökte bir yerde", ya da "tahtında oturan" ve bizi yöneten daha da önemlisi bizden ayrı bir varlık değildir. Bu açıklama semavi dinlere yakınlık gösteren ilk grup ile yeniçağ akımları diyebileceğimiz spiritüel öğretilere yakın duran ikinci grubu aslında birbirine oldukça yaklaştırıyor. Çünkü bir çeşit hayat enerjisi ya da gücün varlığına inananların bir kısmı da bu tanımlamayı şöyle açıklıyor:

> Yani Allah ve Tanrı diyebilir miyim? Bilmiyorum çünkü o kadar müdahale... Yani tek tanrılı dinleri kastederek söylüyorum. Müdahale hissetmiyorum. Hani, işte doğrular, yanlışlar, kitaplarda yazan birtakım şeyler, uyman gereken şeyler şunlardır şeklinde bir şey hissetmiyorum. Ama elbette yok da diyemiyorum yani. Ama isimlendirmeye gerek var mı? Ondan da emin değilim.[6]

> Bunu böyle Tanrı olarak da sınırlandırmak istemiyorum; çünkü, Tanrı deyince de böyle hep (...) bize öğretilmiş bir şey var sanki böyle.[7]

Spiritüel öğretilerdeki bu ortak kavramsallaştırma bireylere daha özgür bir inanç alanı açtığı gibi beklentilerin veya kabul edilmiş olanın ötesinde bir anlayış ve deneyim imkânı da sunuyor. Bu nedenle çoğu zaman bir güce, enerjiye, yaratıcıya, Tan-

6 27.04.2019 tarihinde Ankara'da yapılan görüşme. ANK 2: 38 yaşında kadın, yoga ve refleksoloji eğitmeni.

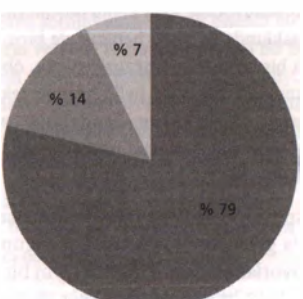
7 10.07.2019 tarihinde Mugla'da yapılan görüşme. MUG 14: 27 yaşında kadın, gönüllü yoga eğitmeni.

rı veya tanrılara inanmak bu noktada bir tanım yapmayı dahi gerektirmiyor. Bir katılımcı[8] durumu şöyle özetliyor:

> Allah dediğim şeyi kelimeye döktüğüm anda ben onu paketlemiş olurum. Dolayısıyla kelimelerin ötesindeki manaya ulaşamadıktan sonra hep bu zihnimdeki paketlerle çalışıyor yaşantım ve biri bir şey söylediği anda tak diye onun içine giriyor veya onu çalıştırıyor, oradaki mekanizmayı çalıştırıyor, kozmik öğretiyi.

Bu tür bir anlayışı ruhun varlığına inanma konusunda da rahatça gözlemleyebiliriz. Pek çok spiritüel birey, bir yaratıcının varlığına inansa da inanmasa da (ya da bu yaratıcıyı teistik bir Tanrı'dan ziyade bir enerji veya kozmik güç olarak tanımlıyor olsa da) ruhun varlığına inanıyor. Grafik 2'de görüldüğü gibi anket çalışmasına katılanlar arasında ilgili soruyu yanıtlayanların yaklaşık % 80'i ruhun varlığına inanıyor. Ruhun var-

GRAFİK 2
Katılımcıların Ruhun Varlığına Dair Düşünceleri



Katılımcıların Ruhun Varlığına Dair Düşünceleri:

İnanıyorum	224
Kısmen inanıyorum	38
İnanmıyorum	20

8 05.05.2019 tarihinde Ankara'da yapılan görüşme. ANK 4: 38 yaşında erkek, meditasyon eğitmeni.

lığına inanmadığını belirten kesimin oranı ise inananların onda birinden az.

Bu büyük fark bize spiritüel bireylerin kendi bireysel varlıklarına ya da "insanın içindeki tanrıya" inanmayı, teistik ve aşkın bir Tanrı'ya inanmaktan daha kolay ya da "makul" bulduğunu gösteriyor. Bahsettiğimiz gibi Heelas zaten spiritüel bireylerin Tanrı'yı "transandantal, teistik bir Tanrı" olarak değil de "her bireyin içinde bulunan bir Tanrı" olarak tanımladıklarını ve bu tür bir tanımın inanca dair vurguyu "hayatın içindeki spiritüelliğe" doğru kaydırdığını öne sürmüştü (2008: 1). Öyleyse belli kesimlerde dinin zayıflamasıyla ortaya çıkan boşluğun gerçekten de daha kişisel ve bu dünyaya ait (*this-wordly*) bir inanç ile doldurulduğu (Bauman, 1995) görünüyor. Muğla'da gönüllü yoga eğitmenliği yapan bir katılımcı[9] bu konuyu şu şekilde açıklıyor:

> Her şeyin bir ruhu olduğuna inanıyorum ben... Hepimizin hep bir kaynaktan geldiğine inanıyorum. O kaynak, o taşın özünde de var, benim özümde de var, bu ağacın özünde de var, hepimizin özünde aynı şey var. Ben mesela evrenler havuzu olduğunu düşünüyorum. Eğer kendi düşüncelerime gidersek bu yaratılış hakkında ve sanki hepimiz de biriz. Aslında sen benim farklı bir formumu deneyimliyorsun, öbürü benim farklı bir formumu deneyimliyor. Belki hepimiz tek bir kişiyiz. Ama reenkarnasyon gibi farklı zamanlarda farklı karakterlerde farklı şeyleri deneyimliyoruz. Her bir parçasında da her şeyde de o özüt var, kaynak.

Bu noktada spiritüel kişiler, ruhun varlığı üzerinden yaptıkları tartışmalarla geleneksel dinlerde gördüğümüz manevi hiyerarşiyi de yıkıyorlar aslında. Zira her şeyin bir kaynaktan gelmesi, her şeyin bir olmasına dönüşüyor. Sonuçta da "Allah'ı ararken hani göklerde, insanın düştüğü yer sonunda kendi oluyor ve kendini bulman gerektiğini fark ediyorsun, sonra ikisinin çok farklı şeyler olmadığını falan fark ediyorsun."[10]

9 10.07.2019 tarihinde Muğla'da yapılan görüşme. MUG 14: 27 yaşında kadın, gönüllü yoga eğitmeni.

10 25.05.2019 tarihinde İstanbul'da yapılan görüşme. IST 7: 50 yaşında kadın.

Bu hiyerarşinin yıkılışı ve bireysel ruhani sistemlerin inşası, bizi spiritüel bireylerin ölümden sonra hayat konusuna bakışına getiriyor. Zira çoğu zaman spiritüel inancın bağlandığı ruhani sistemler, ölümden sonra ne olduğunu ve hatta bir tür ödül/ceza sisteminin varlığını "makul" bir biçimde açıklamayı gerektiriyor. Gözlemlerimize göre bu ruhsal hiyerarşinin çöküşüyle birlikte insan otantik, özgür ve dolayısıyla kendi ruhsal gelişimi üzerinde söz ve sorumluluk sahibi bir varlık haline geliyor aslında. Türkiye'de spiritüel alanda çalışmalar yapan en eski derneklerden birinin başkanı,[11] yaptığımız görüşmede bu yaklaşımı şu şekilde açıklıyor:

> Yaradan'a bir şeyim yok fakat sefil yaşayıştan insanın kurtulması için sürekli kendisini cezalandıran ya da mükâfatlandıran inanç sisteminden kurtulması lazım. O yüzden diyorum bu çok alçakça bir şey ya... Her şeyi yukarıya havale et, her şeyi yukarıdan bekle ve kendi sorumluluklarını tamamen bırak. Bu yanlış bir şey. Mesela diyorsun ki adamın yaptığı yanına kâr kaldı. Hayır. O sadece birtakım tohumlar ekti, belki yüz elli yıl sonra sonuç vereceği koşullar oluşacak. Ama her varlık yarattığı sebepten sorumludur. Bu çok önemli bir şey ve bu bilgiyi spiritüalizm veriyor. Bunu hiçbir başka bir bilgi vermiyor, bu çok önemli. Bakın, spiritüalizmin bence büyüleyici tarafı bana göre o. Hayır, onu ödeyecek değil. Onunla ilgili idraklenmesi gelişecek. Cezalandırıcı bir sistem yok burada. Mükâfatlandırıcı bir sistem de yok.

Bireysel yorum ve seçim gibi kavramların ön plana çıktığı bu alanda "makul biçimde açıklanabilen" pek çok spiritüel sistem olduğunu söyleyebiliriz:

> Şeriatla alakası olan insan, şer'i olan ne söylerlerse ona inanan varlıktır. O ona inandığı için sen ona ne söylersen söyle. Sen istediğin kadar ona spiritüalizmi anlat, beden dışılığı anlat, ölümü anlat, onlar anlamaz. Onlar cennete gidecekler, hu-

11 05.06.2019 tarihinde Ankara'da yapılan görüşme. ANK 10: 52 yaşında kadın, regresyon terapisti.

ri kızlarıyla yatıp kalkacaklar. Onları hayal eden bir materyalizmin içerisindedirler. İslâm bir nevi insanlara materyalizmi anlatıyor. Fakat Cehennem dediğinde dal, odun yoktur. "Herkes odununu buradan götürecek" demiş yani sen neyi götürürsen öte dünyada onu yakarsın. Cennet cehennemi sen yaparsın anlamında.[12]

Görüştüğümüz kişiler kendini ruhçu, Mevlevi ya da sadece spiritüel olarak tanımlasa da, farklı öğretiler ile destekledikleri ama temelde birbirine benzeyen eşitlikçi ve özgürlükçü denetleme mekanizmaları sunuyorlar ve söylemlerdeki bu ortaklıklar da sadece denetleme mekanizmalarının benzerliği ile sınırlı kalmıyor. Temelde Türkiye'deki spiritüel inançlarla ilgili önemli sayılabilecek üç ortak noktadan bahsetmek mümkün. Bunların ilki, *bireysel gelişim ve ihtiyaç vurgusu*, ikincisi bireylerin inançlarını inşa ederken takındıkları *seçmeci-birleştirici tutum* ve üçüncüsü de spiritüel ortamlarda yaygın olarak kullanılan *mantıksallaştırma çabası* olarak ortaya çıkıyor.

Bireysel gelişim ve ihtiyaç vurgusu, Fuller'ın ABD'deki "spiritüel ama dindar olmayan" (*spiritual but not religious*) kesimlerde gözlemlediğine çok benzer bir söylem ile kendini gösteriyor. Fuller'ın çalıştığı bireyler için spiritüellik, kozmik büyümeyi varoluşun anlamına ilişkin problemlere cevap olarak görerek bu hayattan alabileceği her şeyi almak isteyen kişilerin yolu olarak kendini gösteriyor (2001: 156). Kişinin ait olduğunu hissettiği spiritüel öğreti, açıkça onun kişisel/ruhsal gelişimine hizmet ediyor. Bu gelişim, sık sık varoluşun temel amacı olarak da ortaya konuyor. Ankaralı bir yoga eğitmeni[13] bu anlayışı şu kelimelerle özetliyor: "Ya, şu hayatı yaşıyorsam böyle [içsel] bir şeyler öğrenmek, bazı dersler almak ve deneyimlemek için. Bu hayatı deneyimlemek için yaşadığımı düşünüyorum. Yani sonuçta bilmediğim çok fazla alan var." Bununla birlikte pek çok katılımcı tarafından belirtildiği üzere gelişim için

12 02.10.2019 tarihinde Konya'da yapılan görüşme. KON 7: 63 yaşında erkek, emlakçı.

13 27.04.2019 tarihinde Ankara'da yapılan görüşme. ANK 2: 38 yaşında kadın, yoga ve refleksoloji eğitmeni.

kullanılan ruhsal bilgi de gelişen insana uyum sağlıyor ve hatta ihtiyaç halinde "kaynaktan" ya da "ortak bilinçten" yeni bilgiler dahi gelebiliyor:

> K: Anlamını daraltmak çok yanlış bir şey. Ama burada mümkün olduğunca toparlayıcı bir cevap vermeye çalışacağım. Şimdi fizik dünyanın yaradılışının bir amacı var. Hiçbir şey amaçsız değil. Amacı olmayan herhangi bir şey olabilir mi? Bugün buraya geldiniz, tesadüfen mi geldiniz?
>
> *G: Yok tabii canım yani buna ihtiyacımız var çünkü.*
>
> K: Ha, bravo. Her şey ihtiyaçlarla ilgili... Dolayısıyla bu, şimdi insan şuuru biraz daha yükselince artık bu din yetmemeye başlıyor. Bende olduğu gibi. İhtiyaca uygun bir bilgi indiriyor. Şimdiki insanın ihtiyacı daha açık bilgi o yüzden bize daha açık bir bilgi veriyorlar.[14]

Öte yandan burada anlaşılması gereken bir diğer nokta, bireylerin din hakkındaki görüşlerine de gönderme yapan, "ortak doğru" anlayışıdır. Arayan tutumu (*seeker attitude*) yaklaşımı ile de bağlayarak söyleyebiliriz ki kendini spiritüel olarak tanımlayan bireylerin inancın doğruluğu ve dinin tekliği ile ilgili düşünceleri geleneksel dinî inancın aksine çok daha esnek. Buna göre tek bir doğru olmadığı gibi birden fazla inancın doğru olması ve/veya içinde doğruyu barındırması da mümkün (bkz. Tablo 11).

TABLO 11
Katılımcıların Dinî Doğruya İlişkin Yaklaşımları

"Bir inancın ya da öğretinin tamamını doğru kabul etmeden de o inancın seçilebileceğine..."

	Hiç katılmıyorum	*Katılmıyorum*	*Katılıyorum*	*Tamamen katılıyorum*	*Toplam*
Sayı	12	50	176	39	277
Geçerli yüzde	% 4,3	% 18,1	% 63,5	% 14,1	% 100

14 05.06.2019 tarihinde Ankara'da yapılan görüşme. ANK 10: 52 yaşında kadın, regresyon eğitmeni.

Bu anlayış da aslında bizi ikinci ortak noktaya; bireylerin inançlarını inşa ederken takındıkları seçmeci-birleştirici tutuma getiriyor. Bu tutum dâhilinde bireyler farklı inançlardan kendilerine uygun olanı alıp uygun olmayanı dışarıda bırakabiliyorlar. Spiritüelliğe dair uluslararası çalışmalarda da sık sık gözlemlenen bu özellik, Smith ve Denton (2005) tarafından arayan tutumunun bir parçası olarak tanımlanmıştır.

> Yani yine bir yerde durmakla beraber böyle bir sürü şeyin olduğunu gördüm. Acayip acayip, kafa karıştırıcı... Yani onlardan da hepsini- nasıl diyeyim? Oturup hepsini seçmek gibi değil de hımm bu mantıklı görünüyor deyip o konular üzerinde de durdum. Ama biraz çorba oldu. Ondan sonra, yani çorba oldu derken benim yaptığım yoga kaynakları ile sentezlemeye çalışıyordum onları.[15]

Bu tutumun altında yatan şey ise temelde seçilen öğretilerin kaynağının zaten aynı olduğunun düşünülmesi. Öyleyse belki de kişinin neye inanacağına dair yaptığı seçim, son 30 yılını farklı spiritüel yolları deneyimleyerek geçiren bir kadın katılımcının ifadesiyle çoğunlukla "yöntem farklılıklarına" ilişkindir.

> Spiritüel gruplara girip çıkmaktan yoruldum artık kendi Budist meditasyonumu yapıyorum. Semavi dinler ile bağım kopmadı ama mesafeliyim. Hepsinin aynı öze bağlı olduğunu görebiliyorum. Özü yakalama faaliyeti ezoterizm, tasavvuf falan. Gerisi yöntem farklılığı...[16]

Ya da bir başka deyişle:

> Her kitap, her usta başından beri aynı şeyi söylemiş, farklı yollarla anlatmış olabilirler; ama, anlatılmak istenen, öğretilmek istenen şey hep aynı. O yüzden ayrımcı olmadan hepsini bir arada buluşturmaya çalışıyor... O yüzden her öğretinin içindeki o aynı noktayı bulmak güzel geliyor bana. O zaman hep-

15 16.05.2019 tarihinde Ankara'da yapılan görüşme. ANK 7: 39 yaşında kadın, hukukçu.

16 28.04.2019 tarihinde Ankara'da yapılan görüşme. ANK 3: 45 yaşında kadın, eski memur.

> sini bir araya getirip uygulayabiliyorsunuz. Ayıramıyorsunuz hiçbirini birbirinden. Bütün peygamberler sizin için aynı, kitabı olmayan bütün dinler aynı, bahsedilen bütün ilahi varlıklar aynı anlama geliyor.[17]

Üçüncü ortak nokta olan mantıksallaştırmaya gelirsek yaptığımız görüşme ve gözlemler, Türkiye'de spiritüel konulara ilgi duyan bireylerin yaratan, ruh, varoluş amacı gibi konuları ve takip ettikleri öğretiyi genellikle rasyonel bir çerçeveye, mantığa oturtmaya çalıştıklarını gösteriyor. Zira bu bireyler iyi eğitimli, orta sınıf ve çoğunlukla profesyonel kariyerleri olan kişiler olarak yaşantılarını akıl çerçevesinde kurmaya yatkın ve istekliler. Spiritüel arayış sürecinde benimsedikleri öğreti(ler)in de doğal olarak bu çerçevelere uygun olması gerekiyor.

> Bu üçlü sistem, bunu yazabilirsiniz; aklımla anlıyorum, mantığımla kavrıyorum, vicdanımla onaylıyorum bu öğreti sistemini. Benim her türlü, her katmandaki seviyeme, anlam arayışıma cevap veriyor.[18]

Kozanaoğlu'nun sözleriyle:

> New age-yeni çağ kültürünün birçok parçası "klasik" kanının aksine ne bütünüyle bilim-dışı ne bütünüyle akıl-dışı... Modernizmin ve modern bilimin kazanımlarını kullanan bir akımın, modern tıkanma noktalarında yaptığı "by-pass" operasyonlarından söz ediyor olabiliriz (1997: 36).

Dolayısıyla bu tür spiritüel yolları takip eden bireylerin yalnızca kendilerine akılcı ve sistematik gelen bilgiyi kabul ettiklerini söylemek mümkün. Bu bağlamda inançlarını açıklarken evrensel değerleri gözeten ve mantıksal boşluk bırakmayan bir çerçeve yaratmayı önemsiyor; sık sık bilimsel bilgilere ve çalışmalara atıf yapıyor ve bu doğrultuda kendi inançlarının bilimsel bilgi ile çelişmediğini vurguluyorlar: "Tabii her şeyin bir ru-

17 25.05.2019 tarihinde İstanbul'da yapılan görüşme. IST 6: 47 yaşında kadın, yoga eğitmeni.

18 05.06.2019 tarihinde Ankara'da yapılan görüşme. ANK 10: 52 yaşında kadın, regresyon terapisti.

hu olduğunu düşünüyorum. Her şey bir enerji, kuantum fiziği de bunu söylüyor zaten."[19] Örneğin Tablo 12'de görüldüğü gibi anket katılımcılarının % 70'ten fazlası inançlarının bilimsel bilgi ile çelişmediği görüşündedir.

TABLO 12
Katılımcıların İnanç ve Bilimsel Bilgi Arasındaki İlişkiye Dair Görüşleri

	"İnancım bilimsel veriler ve mantıkla çelişmez"				
	Hiç katılmıyorum	*Katılmıyorum*	*Katılıyorum*	*Tamamen katılıyorum*	*Toplam*
Sayı	16	68	149	62	295
Geçerli yüzde	% 5,4	% 23,1	% 50,5	% 21	% 100

Spiritüel pratikler

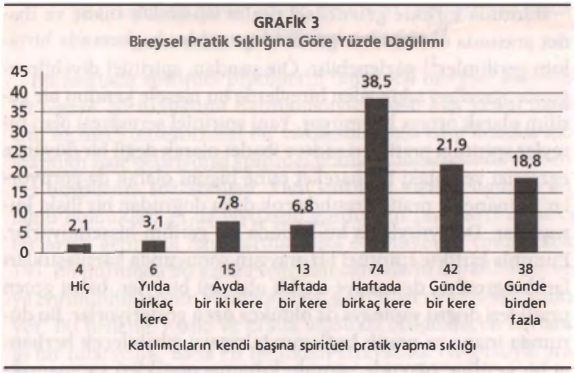
Kendini spiritüel olarak tanımlayan bireyler için takip edilen öğretinin ya da öğretilerin yanında spiritüel pratikler de oldukça önemli hale gelebilir. Çünkü inanç meselesi öznel hatta "anlatılamaz" dahi olsa, spiritüel pratikleri tekrarlamak ve öğrenmek mümkündür.[20] Dolayısıyla "ruhsal gelişim" ve "değişim" hedefleyen bu bireyler için uygun bulunan pratikleri tekrarlamak ve bulana kadar farklı denemeler yapmak büyük önem taşıyor. Bu durum da hem derinlemesine görüşmelerde hem de anket sonuçlarında kendini gösteriyor. Örneğin Tablo 13'e göre düzenli spiritüel pratikler yapan katılımcıların oranı % 62,1'dir.

TABLO 13
Düzenli Spiritüel Pratikleri Olan Katılımcılar

	Düzenli spiritüel pratikleri olan katılımcıların yüzde dağılımı	*Toplam*
Sayı	200	322
Geçerli yüzde	% 62,10	% 100

19 25.05.2019 tarihinde İstanbul'da yapılan görüşme. IST 6: 47 yaşında kadın, yoga eğitmeni.

20 05.05.2019 tarihinde Ankara'da yapılan görüşme. ANK 4: 38 yaşında erkek, meditasyon eğitmeni.



Grafik 3 ise katılımcıların % 38,5'inin haftada birkaç kere, % 21,9'unun günde bir kere, % 18,8'inin ise günde birden fazla pratik yaptığını gösteriyor. Bu rakamları sırayla % 7,8 ile ayda bir iki kere, % 6,8 ile haftada bir kere, % 3,1 ile yılda bir kere seçenekleri izliyor. Hiç pratik yapmayanların oranı ise % 2,1'de kalıyor.

Elbette bu noktada spiritüel pratikler ile ne kastedildiğini tartışmak önemli. Theodore Malloch'un (2008) "spiritüel sermaye" tanımı "onları uygulayan kişide bir değişim yaratması hedeflenen erdemli pratikler" başka bir deyişle "spiritüel egzersizler"den bahseder. Flanagan'ın da vurguladığı gibi insanlar tüm potansiyellerini ortaya çıkarmak üzere çabalamaya ve iç huzuru denilen şeyi aramaya isteklidirler. Bu bağlamda spiritüel pratikler, düşünce egzersizi ya da gündelik davranışı etik bir çerçevede (*ethical action*) uygulamanın ötesinde bireyin özgünlüğüne ve özüne doğru derin bir yolculuktur da aynı zamanda (2012: 2). Bu açıdan bakıldığında "spiritüel sermaye" "dinî sermayeden" daha geniş bir çerçeveyi kapsar; çünkü, teolojik bir kimlik ve ibadet geleneğinin ötesinde bir değerler sistemi, ahlâki bir bakış ve imanın temelini de temin eder (Baker ve Skinner, 2006: 9; Baker, 2012: 6).

Bununla birlikte geleneksel dinler açısından inanç ve ibadet arasında özellikle de gündelik pratikler bağlamında birtakım gerilimler[21] gözlenebilir. Öte yandan, spiritüel diyebileceğimiz öğretileri takip eden bireylerde bu mesele kendini bir gerilim olarak ortaya koymuyor. Yani spiritüel sermayesi olan bireyler spiritüel pratikleri sadece ibadet olarak değil bir düşünce egzersizi ve ahlâki bir hareket etme biçimi olarak da görüyorlar ve inanç ile pratik arasında çok daha doğrudan bir ilişki kuruyorlar. Dolayısıyla da bu konuda bir gerilim hissetmiyorlar. Bununla birlikte spiritüel bir arayışın sonucunda karşılaştıkları farklı öğretileri denemeye istekli olan bu bireyler, bahsi geçen pratikleri doğru yapmaya da oldukça özen gösteriyorlar. Bu durumda inanç ve pratik bağlamında ortaya çıkabilecek herhangi bir gerilim, öğretide zorunlu kılınmış pratikleri yapmamaktan ya da bunların gündelik hayatta öğrenilen ve uygulanandan farklı olmasından kaynaklanmıyor. Tam tersine görüştüğümüz kişiler benimsedikleri öğretilerin ibadet ve gündelik hayat pratiklerini öğrenip uygulamakla kalmayıp pek çok başka öğretinin pratiğini de kendi uygulamalarına entegre ediyorlar. Aşağıdaki iki alıntı bu entegrasyona güzel bir örnek teşkil ediyor:

> Gökkuşağı. Ya ben sufileri de çok seviyorum, zikir çekmeyi de (katılımcı gülüyor) seviyorum, meditasyon... Onların hepsini de seviyorum. Şamanik çalışmalara da katılıyorum, onları da çok seviyorum. Sanırım bunun bir sınırı ya da böyle bir kalıbı yok. Bir kaynak var ve ben ona hangi yoldan ulaşmak istersem ve zaman zaman bana yakın hissettiren yollar değişebilir. İnançlı olduğum kesin. Ama bunun bir kalıbı var mı, sanırım hiçbir kalıbı yok. Her kalıptan biraz var (katılımcı gülüyor).[22]

> 2009'da tekrar İslâm'a ihtiyacım oldu. İlk defa Ramazan orucu tuttum. Ama bu beni diğer yollarımdan alıkoymuyordu. Namaz kılmadım. Günlük ibadetimde bir tek Budist ibadetim,

21 Kısaca kişi belli bir dinî metne/öğretiye inanabilir fakat gündelik hayatta öğretiye uymayan çeşitli pratikler içinde olabilir. Önceki çalışmamız (Akşit vd., 2012) bu tür gerilimlere odaklanmaktadır.

22 10.07.2019 tarihinde Muğla'da yapılan görüşme. MUG 14: 27 yaşında kadın, gönüllü yoga eğitmeni.

meditasyonum devam ediyor. Evde biraz yoga, Brahma Kumaris meditasyonu yaptığım dönemler de oldu.[23]

Bu noktada spiritüel pratiklerin tamamen bireysel aktiviteler olarak görüldüğünü hatırlamalıyız. Nasıl kişi kendi inancını seçmeci-birleştirmeci bir yaklaşımla inşa edip kendisi için mantıklı hale getiriyorsa spiritüel pratikler meselesinde de benzer bir durum söz konusu. Yani spiritüel kişiler, ilgili ve anlamlı buldukları ya da faydasını gördükleri pratikleri özgürce bir araya getirerek hayatlarına dâhil edebiliyorlar (bkz. Tablo 14). Bu durumda bu kişiler için dinî öğretilerin kurallarının veya zorunluluklarının yaratabileceği gerilimler de ortadan kalkıyor. Bu nedenle inanç ve pratik arasında oluşabilecek herhangi bir tutarsızlık, daha en başından bireysellik vurgusuyla aradan çıkarılıyor. Hatta spiritüel bireyler aynı tutum çerçevesinde kendilerine has spiritüel pratikler dahi geliştirebiliyorlar ki bu durum sık rastlanan bir özellik. Tablo 14 ve Tablo 15'te görülebileceği gibi anket katılımcılarından ilgili soruyu yanıtlayanların neredeyse % 95'i aynı anda birden fazla dinî öğretinin pratiklerinin takip edilmesinde bir sakınca görmüyor. Katılımcıların büyük bir çoğunluğu (% 72,6) da kendilerine has spiritüel pratikleri olduğunu dile getiriyor (Tablo 15).

Spiritüel pratiğin amacı kısaca insanın tüm potansiyelini ortaya çıkartmak üzere çabalaması ve iç huzuru araması olarak

TABLO 14
Spiritüel Pratiklerde Çoğulculuk

	"Bir inancı olan kişinin başka inançların pratiklerini yapmasında sakınca yoktur"	*"Bir dine inanan kişiler sadece o dinin pratiklerini yapmalıdır"*	Toplam
Sayı	265	15	280
Geçerli yüzde	% 94,6	% 5,4	% 100

23 28.04.2019 tarihinde Ankara'da yapılan görüşme. ANK 3: 45 yaşında kadın, eski memur.

TABLO 15
Bireysel Spiritüel Pratikler

	Var	*Yok*	*Toplam*
Sayı	204	77	281
Geçerli yüzde	% 72,6	% 27,4	% 100

görülüyor. Aşağıdaki katılımcının sözleri de bu pratiklerin spiritüel bireylerin hayatındaki yerini net bir biçimde açıklıyor:

> Ben o zaman varoluşun doğası üzerine düşünüyordum ve merak ediyordum. Yani hani yoga da benim için bunu anlamaya yönelik bir araçtı. İşte ben meditasyon pratiklerini, işte oturma pratiklerini, asana falan bunların hepsini bu konuyu daha iyi anlamak için bir araç olarak kullanıyordum.[24]

Spiritüel pratiği, özellikle de fiziksel olanı araçsallaştıran bu bakış açısı, görüştüğümüz pek çok kişinin davranışlarına da yansımış gibi görünüyor. O'Brien, bu tür bir pratiğin ardındaki niyeti, benliğin daha derin seviyelerinde bulunan hediyeleri alabilmek için bir açıklığa izin vermek olarak tanımlıyor (2012: 173). Dolayısıyla da düzenli yapılan spiritüel pratikler, hissettirdiklerine ve faydalarına göre dönemsel ve hatta anlık olarak değişebiliyor.

> Yani bu fiziksel dünyayı deneyimlemek için buradayım, bu bedendeyim, bu evdeyim ve hakkıyla yapmak istiyorum bunu sanırım. Benim yolumda böyle bir keşif yolculuğu gibi, her öğreti girebilir onun içine. Zaman zaman her öğreti değişebilir. Yediğim şeyler değişebilir, bedenime dokunan şeyler değişebilir, hoşlandığım şeyler değişebilir, çevremdeki insanlar değişebilir, her şeyi misafir edeceğim bir yol bu, keşif yolculuğu gibi. Keşfediyorum, öyle bir yol.[25]

24 16.05.2019 tarihinde Ankara'da yapılan görüşme. ANK 7: 39 yaşında kadın, hukukçu.

25 10.07.2019 tarihinde Muğla'da yapılan görüşme. MUG 14: 27 yaşında kadın, gönüllü yoga eğitmeni.

Bu durum "seçmeci-birleştirmeci tutum" ve "yamalı bohça" inançlarla da oldukça uyum içinde aslında; çünkü bu kişiler zaten arayışlarında pek çok farklı pratiği en azından denemiş, deneyimlemiş oluyorlar. Örneğin Muğla'nın bir köyüne yerleşmiş bir katılımcı kendi spiritüel pratiğini şu şekilde açıklıyor:

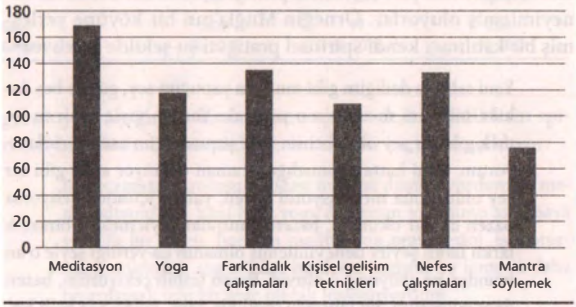
> Yani aslında dediğim gibi mutlaka yaptığım şey, günde beş dakika bile olsa meditasyon yapmak. Yani o böyle artık su içmek gibi bir şey oldu benim için, yapmadığım zaman zorlanıyorum. Yani hatta yapmadığım zaman olamıyor artık gibi bir şey oldu. Ama meditasyonu bazen, yani o içimden geliyorsa bazen dualar okumak, bazen mantralar söylemek, o birazcık farklı farklı şeyler deneyimlemiş olmanın da verdiği şeyle o an içimden ne geliyorsa o oluyor. Bazen tesbih çekiyorum, bazen dans ediyorum. Bu tantrada özellikle dans, nefes, işte belli birtakım beden hareketleri, yani bedeni açmak için ya da nefesler çok etkili. Bazen onları yapıyorum. O böyle o günün akışına göre biraz. Yani o gün nasıl bir günse ona göre değişiyor.[26]

Bu açıklamadan da anlaşılabileceği gibi tek bir kişinin hayatında dahi birçok spiritüel pratik olabiliyor. Bu bağlamda spiritüel pratik dediğimizde –spiritüel düşünce ve ahlâki davranışı kenara bıraksak dahi– elimizde hâlâ onlarca belki de daha çok ibadet ve pratik kalıyor. Burada bunların hepsinin üzerinden geçmek mümkün olmadığından en sık gözlemlediğimiz pratikleri yukarıda bahsettiğimiz spiritüel pratik tanımının parçaları olan fiziksel pratikler, fiziksel olmayan (düşünsel) pratikler ile gündelik hayata yansıyan tutum ve davranışlar olarak sıralamayı tercih ettik.

Bu pratikler, kişinin takip ettiği ya da kaynak olarak kullandığı spiritüel öğretiden etkilendiğinden; burada bir genelleme yapmak doğru olmasa da spiritüel dünyasını geliştirmeye çabalayan kişilerin bu pratikleri en azından denediğini ve birçoğunun da düzenli şekilde tekrarladığını söylemek mümkün. Bu bağlamda Grafik 4'te görüldüğü gibi anket katılımcılarının

26 10.07.2019 tarihinde Muğla'da yapılan görüşme. MUG 15: 35 yaşında kadın, özel bir şirkette danışman.

GRAFİK 4
Katılımcıların En Sık Yaptığı Spiritüel Pratikler
(Kişi sayısı)



en çok yaptığı pratikler meditasyon, kişisel gelişim çalışmaları, farkındalık çalışmaları, nefes çalışmaları ve yoga olarak kendini gösteriyor. Aslında nefes ve farkındalık çalışmalarını da meditasyon teknikleri arasında sayabiliriz.

O'Brien, bu tür pratiklerdeki ortak temaları dikkat (*attention*), mevcudiyet (*presence*) ya da farkındalık (*awareness*) olarak sıralar. Ona göre bu içe dönük farkındalık ya da alıcı olma niteliği, kişinin bilinçli ya da bilinçsiz tüm yönleri ile (diğerleri ve evrenle ilişkisinde etkili olmak üzere) açığa çıkartılabilir (2012: 173). Öğreti kaynağı ortaklığının yanı sıra meditasyon, sık sık belli biçimde nefes almayı ve düşünceler ya da düşüncesizlik, hisler ya da hissizlik gibi meseleler üzerine farkındalıkla çalışmayı gerektirir. Meditasyon çalışmaları Ankaralı bir katılımcının da düzenli olarak yaptığı gibi okuma veya dua/ilahi olarak düşünebileceğimiz bir mantrayı tekrarlamayı içerebilir:

> Ben sabah kalkıp metnim var onu okuyorum, meditasyonlarım var onu yapıyorum. Bir kere sabahları uyandığımda, kesinlikle meditasyona oturuyorum. Ve bir yaklaşık iki dakika kadar meditasyona oturduktan sonra, çakralarımı dengeliyorum böyle. Yerküreden, işte saf ve berrak ışığı alıp işte kök

çakram, sakra çakram, solar pleksus'um, kalp, boğaz, üçüncü göz, gök küreye, gök küreden sonra tekrar yerin merkezine, kendimi böyle merkezledikten sonra, niyetlerle başlıyorum hep güne. Sanırım benim için en önemli şey bu. Bir de kimseye bahsetmediğim için şu an benim için de garip oldu. Ve kendimce niyetlerim var her gün ettiğim işte, birlik bütünlük içerisinde olmak, sevgiyle görebilmek, kalpten görebilmek, kalpten hissedebilmek, bu niyetlerimi ederek güne başlıyorum. Bunu etmediğim zaman da sanırım (katılımcı gülüyor) eksik hissediyorum biraz.[27]

Newman'a göre meditatif pratik genellikle yüksek benlik (*higher self*) ya da Yunan felsefesinde "ruh" denilen iç kimliğe giden yolu temizlemeye yardım eder (2001: 198). Rolheiser ise meditatif pratiği dua etmekle bir tutar (1998: 51). Tablo 16 ve Tablo 17'deki yanıtlara bakıldığında katılımcıların yaklaşık üçte birinin en az bir kere ya da düzenli meditasyon yaptığı görülmektedir. Meditasyonu bir kez deneyenler ile düzenli yapanlar arasında sayıca çok fark olmaması meditasyona bir kere başlandı mı devam etme eğiliminin yüksek olduğunu gösteriyor olabilir.

TABLO 16
Katılımcıların Arasından En Az Bir Kez Meditasyon Yapmış Olanlar

		Toplam
Sayı	169	528
Yüzde	% 32	% 100

TABLO 17
Katılımcılar Arasında Düzenli Olarak Meditasyon Yapanlar

		Toplam
Sayı	152	528
Yüzde	% 28	% 100

27 10.07.2019 tarihinde Muğla'da yapılan görüşme. MUG 14: 27 yaşında kadın, gönüllü yoga eğitmeni.

Elbette Türkiye'de yapılan bir çalışmada spiritüel pratiklerin arasında İslâm ya da tasavvufla eklemlenmiş pratiklerin görülmesi hiç şaşırtıcı değildir. Nitekim görüştüğümüz insanlar da bu pratikler arasında oruç ya da namaz gibi daha geleneksel pratikleri de sıklıkla saydılar. Örneğin Ankara'dan bir katılımcı bu eklemlenmeyi şu şekilde ifade etti: "Spiritüel olarak yükselmek için [yazdığım] her bölümden önce oruç tuttum. İlhama o kadar açık oluyorsunuz ki frekans yükseliyor."[28] Benzer şekilde Konya'dan bir başka katılımcı ise pratiğini "ağırlaştığımda duygusal olarak dua okuyordum, namaz kılıyordum. O zaman bunlar beni çok rahatlatıyordu, dinlenmiş hissediyordum kendimi"[29] şeklinde tarif etti. Her ne kadar geleneksel ibadetlerin spiritüel pratikler arasındaki yeri az olsa da tasavvuf pratiklerinin yeri azımsanabilecek gibi değil. Örneğin Muğla'da görüştüğümüz bir kişi, spiritüellikle tanışmasını katıldığı bir Ayin-i Cem'e bağladı ve bu tasavvufi pratiklerin spiritüellikle düşündüğümüzden daha çok ortak noktası olduğunu şu sözlerle ifade etti:

> Önce bir kendinle bağ kurma, içsel kendine bakma, duygularını, düşüncelerinle bağ kurabilme ki benim için ilkti bu. İdrak edebildiğim kadarıyla ilkti. Sonralıkla bir topluluk halinde ve gözetme, sevme, sevilme, birlikte akma, birlikte ağlama, birbirini alan tutma deneyimi çok kuvvetli. Bir de bütün bu çalışmaların kişisel ve topluluksal olduğu kadar sistemik bir etkisi olduğu da söyleniyor yani üç boyutta çalışır cem diyorlar. Tabii ki öyle... Kendini değiştirdiğinde doğal olarak çevreni ve doğal olarak bir şekilde az ya da çok dünyayı da değiştiriyorsun ya da etki ediyorsun.[30]

Bu nokta aslında bize yeniçağ spiritüelliğine atfedilen pratiklerle diğer pratikler arasında kimi benzerlikler olduğunu dü-

28 28.04.2019 tarihinde Ankara'da yapılan görüşme. ANK 3: 45 yaşında kadın, eski memur.

29 29.10.209 tarihinde Konya'da yapılan görüşme. KON 12: 57 yaşında kadın, konuşma ve nefes terapisti.

30 25.10.2019 tarihinde Muğla'da yapılan görüşme. MUG 18: 38 yaşında erkek, yazar.

şündürüyor. Nitekim O'Brien'a göre kişiyi aşan meditatif bir birlik duygusu, insanları bütünlük ya da uyum hissine götürebilir (2012: 173). Bu duygu ve deneyim, yukarıdaki katılımcının Cem ayininde hissettiğinden çok da farklı değil. Öyleyse bu bireyler için deneyim ve duyguların spiritüel pratikteki yeri, bahsi geçen spiritüel tekniğin kaynağından (yani öğretiden) daha önemli olabilir. Meditasyon eğitmenliği yapan katılımcı bu deneyimi şu şekilde açıklıyor:

> Hepimiz dilsiz olsak, kör olsak, yani birbirimizle hiç etkileşimimiz bu standartların dışında bir hale dönüşse. Hepimiz aynı şeyi hissederiz ve bunda hiç kimse şüphe hissetmez. Çünkü bu burası aktif (*katılımcı göğsünü işaret ediyor*), burası çalışıyor, burası görüyor, burası anlıyor. Buraya gelince zaten bir benim kalıplarım, öğrendiklerim bana öğretilenler zaten bir kalıplara girmeye çalışıyor. Bir de üzerine ağzımdan çıkarken kelimelerde ayrı bir kalıplara girmeye çalışıyor bazen zihnimden geçeni kelimelere dökemiyorum buradan hissettiğimi zaten zihnime ulaştıramıyorum.[31]

Spiritüel deneyim ve bu deneyimin verdiği duygular, spiritüel bireyler için o kadar önemli ki bir noktada spiritüel inanç pratiği değil, spiritüel pratik inancı etkilemeye başlıyor. Bunun en güzel örneklerinden biri şu şekilde ifade ediliyor:

> Ben meditasyon yapmaya başladığım zaman, bir kere bir atalar meditasyonu yapmıştım. O gece rüyamda ve o süreçte de inançla ilgili işte böyle bir soru işaretlerim vardı, o gece rüyamda bir ışık görüyorum böyle. Yerler simsiyah, bir ışık var ve ben o ışığa bakıyorum. Atalarım konuşuyor benimle, diyor ki "Sibel (*isim değiştirilmiştir*) Tanrı var" ve ben rüyamda saatlerce ağladım. Varmış, ben nasıl bundan şüphe ettim. Ve o gün benim için dönüm noktasıydı, O günden sonra bir kere bile şüphe etmedim varlığından. Yine bir belki rüya ama içsel olarak o hisle uyandım. Var olduğu hissiyle. Ve çok böyle

31 05.05.2019 tarihinde Ankara'da yapılan görüşme. ANK 4: 38 yaşında erkek, meditasyon eğitmeni.

> gene şoka girerek uyanmıştım. Ama atalarımdan gelen bir mesaj olarak hissediyorum bunu. Öyle, Tanrı'yla bağım bir gecede yükseldi.[32]

Spiritüellik söz konusu olduğunda bu konuyla ilgili pek çok birey için mesele nettir: "Bu zihin, bilgi sana her zaman bir yere kadar hizmet edebilir. Fakat sen sezgilerine, içgüdülerine, iç sesine güvenmelisin."[33]

En başta tanımlarken de bahsettiğimiz gibi spiritüel pratikler sadece fiziksel olarak yapılan egzersizlerden oluşmuyor; aynı zamanda düşünceleri, tutumları ve etik kodları da içeriyor. Dolayısıyla daha pek çok fiziksel pratikten bahsedilebilecek olsa da konuyla ilgilenenlerin ruhani gelişim adına önem verdiği pratikler arasında düşünsel olanlara da bakmak gerekiyor. Şehir hayatını geride bırakarak Muğla'da bir köye yerleşen katılımcının yaklaşımı bu iki pratiğin nasıl birleştiğini çok güzel anlatıyor:

> Aslında hepsi. Yani çalışmalara da katıldım, inzivalara katıldım. (...) İşte şey yaptım, kitaplar okudum, video, inanılmaz tabii video izlemiş olabilirim. İnternette çok fazla kaynak var zaten ve okuyorum, yani hani birazcık ilgi duyduğunuzda o zaten geliveriyor. Bir de kitap çok okuyorum, öyle.[34]

Tablo 18 ve Tablo 19 spiritüel pratik olarak kutsal veya spiritüel metinler okuyan ya da tefekkür eden katılımcıların oranını gösteriyor. Bu noktada kutsal ya da spiritüel kitap veya metin okuyanların sayısının % 14 gibi görece düşük bir oranda kaldığını görüyoruz. Bize kalırsa bu, bireylerin spiritüel metin okumamasından ziyade bu aktivitenin spiritüel bir pratik olarak değil bir bilgi edinme aracı olarak algılanması ile ilgili olabilir.

---

32 10.07.2019 tarihinde Muğla'da yapılan görüşme. MUG 14: 27 yaşında kadın, gönüllü yoga eğitmeni.

33 15/17/22.05.2019 tarihlerinde Ankara'da yapılan görüşme. ANK 6: 41 yaşında kadın, yoga eğitmeni.

34 10.07.2019 tarihinde Muğla'da yapılan görüşme. MUG 15: 35 yaşında kadın, özel bir şirkette danışman, edebiyat mezunu.

TABLO 18
Spiritüel Bir Pratik Olarak Kutsal veya Spiritüel Metinler Okumak

		Toplam
Sayı	74	528
Yüzde	% 14	% 100

TABLO 19
Spiritüel Bir Pratik Olarak Derin Düşünce

		Toplam
Sayı	44	528
Yüzde	% 8,3	% 100

Öte yandan, başta öngörmediğimiz ancak dijital çağla uyumlu başka bir durum ise katılımcıların birçoğunun spiritüel etkinlik olarak internette video izlemeleri. Bu noktada en kapsamlı ve bilgilendirici açıklamayı İstanbul'dan bir katılımcı yaptı:

> Ağırlıklı olarak okuma yapıyorum. Okuma ve üstünde derin düşünme. Buna tefekkür de diyebiliriz. Son dönemde meditasyon ki biraz uzağımdır ben, tekniklere uzağımdır ben daha ziyade böyle akıl yoluyla bulmaya yönelik... "En çok yaptığın ne?" diyeceksin YouTube'dan dünyanın dört bir yanında konuyla ilgili olan herkesin ne söylediğini dinliyorum. Bunun içinde meşhur şeyler psikiyatristler, psikoterapistler de var, efendime söyleyeyim spiritüel hocalar diye de bilinen, sen de çok duymuşsundur: Eckhart Tolle, Osho rahmetli, Khrisna Murti hani yıllardır dinlediğim, Donald Neale Walsch bunlar –isimleri duydun mu bilmiyorum ama– Byron Katie, dünyanın dört bir yanında... Çünkü insanların bu bir ıstırabı var yani herkesin. Bir şey arıyor. Bunu dindirmek üzere bir şekilde aydınlanmış birtakım insanlar tırnak içinde Rupert Spira İngiltere'den vs. bunların hepsini dinliyorum yani ne diyorlar. Onun ötesinde YouTube'dan yine Kabalacıları buluyorum. Artık her şey YouTube'da bütün o bizim ezoterik dediğimiz eskiden belki biraz batıni örgütlerde anlatılan bilgiler gördüğüm kadarıy-

> la YouTube'da ne arasan çıkıyor karşına. Onları dinliyorum. İşte o sırada karşıma bir enneagram bilgisi çıkıyor duydun mu bilmiyorum enneagram çok kadim bir kişilik testi. Bugün artık Harvard'da da okunuyor. Onu bir yerden duyuyorum. Zaten vaktiyle kitabını almış oluyorum mesela ama çok anlamamış oluyorum. Şimdi YouTube'da Instagram'da yazıyorsun. Bin tane sana şey konuyu anlatan seminer vermiş insanlar çıkıyor karşına, onları dinliyorum. Aktivitelerim özellikle YouTube üzerinden gidiyor. Dinliyorum, sonra kitabını alıyorum, okuyorum. Sonra kendimde nerede? Kendimi anlamaya çalışıyorum. Yani onun üzerinden sonra oradaki bilgiyle dediğim gibi Kur'an da acaba şey mi bir çelişki var mı aynı anlama geliyor mu? Bunlar aynı yere götürüyor mu? Onlara bakıyorum, öyle uğraşıyorum yani...[35]

Tabii ki okuma, düşünme ve video izleme üçgeni sadece küresel yeniçağ spiritüelliğini değil daha yerel spiritüellik biçimlerini takip eden katılımcılarımız için de geçerli bir pratik: "İnternetten de takip ettiğim Cemalnur Hoca'nın sohbetleri var. O mesela Mesnevi anlatıyor. Çarşamba günleri işte internetten de yayınlanan tasavvuf sohbetleri yapıyor."[36] Hem düşünsel hem de fiziksel olarak yapılan spiritüel pratikler, bireylerin kendileri için "doğru" olan yola ulaşmakta ihtiyaç duyacakları deneyimi sağlıyorlar. Bu yolda işe yarayanlar kalıyor yaramayanlar düşüyor. Bir katılımcının sözleriyle:

> Budizme çok ilgi duydum Hindistan'da iken. En temel sebebi şuydu çünkü Buda diyor ki "benim gittiğim yol bu, edindiğim faydalar bu, yaşadığım şey bu şu an. Ve bu bir öğreti değil, bu bir yol değil, ben Tanrı değilim, sadece önerdiğim bu. Dene, sonuç görüyorsan devam edersin, görmüyorsun etmezsin" Bu kadar basit.[37]

35 25.05.2019 tarihinde İstanbul'da yapılan görüşme. IST 7: 50 yaşında kadın, siyaset bilimi ve uluslararası ilişkiler uzmanı.

36 2704.2019 tarihinde Ankara'da yapılan görüşme. ANK 1: 39 yaşında kadın, tıp doktoru.

37 05.05.2019 tarihinde Ankara'da yapılan görüşme. ANK 4: 38 yaşında erkek, meditasyon eğitmeni.

Bu durum bize Bromley'nin tespitlerini hatırlatıyor: yeni dinler, insanlara çeşitli alternatifler ya da farklı deneyimler yaşayabilecekleri ortamlar sunmaya devam ettiği için tercih edilirler (2009: 5-6). Aşağıdaki örnekte olduğu gibi.

> 2019'un başına kadar değişik yöntemler, işte Budizm, zen, tao, tantra, sufizm, yani aklınıza gelebilecek her şeyi böyle merak ediyordum, her şeyin içine biraz biraz giriyordum. Ama karakter olarak böyle şey değilim, bir şeye adanamıyorum yani, adanma şeyim yok. Bir de hem yetiştirilme tarzı hem karakterim dolayısıyla şey de yapamıyorum, böyle tamamen inanıp, yani ne denir ona, kör bir şekilde inanamıyorum yani. Sürekli bunu kendim denemem lazım, deneyimlemem lazım yani bana söyleneni.[38]

Sonuç olarak, spiritüel inanç eğer kişisel bir anlama ulaşmak adına iç dünyanın geliştirilmesi yoluyla gerçekleştirilen bireysel ve bağımsız bir yolculuk olarak tanımlanıyorsa (Roof, 2009; Smith ve Denton, 2005; Porterfield, 2001) spiritüel bireylerin bu yolu kendi deneyimlerinden kaynaklanan duyguları takip ederek yürüdüğü söylenebilir. Zira spiritüel bireyler için spiritüel pratik inançtan önce veya sonra gelebildiği gibi fiziksel olduğu kadar düşünsel de bir çalışma biçimi aslında. Bu da –belki de kaynaklandığı öğretiden bile bağımsız bir biçimde– temelde dikkat, farkındalık veya mevcudiyet olarak tanımlanabilecek bir teknikle kişinin kendi derinlerine ulaşmasını amaçlıyor (O'Brien, 2012: 173).

38 10.07.2019 tarihinde Muğla'da yapılan görüşme. MUG 15: 35 yaşında kadın, özel bir şirkette danışman.

BEŞİNCİ BÖLÜM

SPİRİTÜELLİK VE TOPLUMSAL CİNSİYET[1]

Toplumsal cinsiyet, insanlar için dişil ve eril kutuplar veya kadınlıklar ve erkeklikler arasında tanımlanan bir özellikler spektrumudur. Bu bağlamda cinsiyet rolleri de kişilerin kutupsal cinsiyetlerine göre uygun görülen belli davranışları düzenleyen sosyal normlar olarak değerlendirilebilir. Bu normlar, bazı ortak noktalar barındırmalarına rağmen kültürden kültüre değişir ve sosyal olarak inşa edilirler. Hatta Butler, *Cinsiyet Belası*'nda tartışmayı bir adım daha ileri götürerek *drag*[2] meselesi bağlamında toplumsal cinsiyetin bir kategori olarak akışkan olduğunu ve insanların oldukları bir şeyden ziyade eylemlerinde, pratiklerinde, performanslarında ortaya çıktığı iddia eder (Butler, 2014: 28-9, 34-5).

1 Bu bölümdeki bulguların ve analizlerin bir kısmı 12-14 Eylül 2019 tarihleri arasında İstanbul'da düzenlenen 2. Uluslararası Erkeklikler Sempozyumu'nda "Türkiye'de Spiritüel Erkeklikler" başlığıyla Kurtuluş Cengiz ve Hande Gür tarafından sunulmuş ve ilk olarak *Moment* dergisinin Erkeklik sayısında (2021, 8 (1), s. 66-87) "İhtiyat ve Cazibe İkileminde Türkiye'de Spiritüel Erkeklikler" başlığıyla ayrı bir makale olarak yayımlanmıştır. Bkz. Cengiz ve Gür, 2021. Mesele burada toplumsal cinsiyet bağlamında genel olarak biraz daha geniş bir çerçevede ele alınmaya çalışılmıştır. Bu nedenle iki metin arasında hem benzerlikler (bazı bölümler doğrudan makaleden alınmıştır) hem de bazı farklılıklar bulunmaktadır.

2 Karşı cinsle bağdaştırılan kıyafetleri bir tür performans olarak, teatral etki amacıyla giymek. Bkz. Çevirenin notu, Butler, 2014: 15.

Oysa dinî topluluklarda cinsiyet çoğunlukla kadınlar ve erkekler arasındaki farkın anlamı hakkındaki teolojik anlayışlarla sarılıdır (Bradley, 2014: 29). Bu bağlamda, toplumsal cinsiyet kavramı inanç ve inanç pratikleri ile ilgili çeşitli eylemleri de içeren dinî toplulukları toplumsal açıdan anlamamıza da çok yardımcı olur. Her bireyin dünyadaki yerini kültür, din ve aile gibi geleneksel kurumlar yoluyla yaşadıkları sosyalleşme ile öğrendiği kabul edilse de sosyal hayatta var olmak için tek yol öğrenilen normlara göre hareket etmek değildir. Çünkü normları öğrenen bir kişi onlarla aynı şekilde hareket edebileceği gibi onlara meydan okuyabilir veya onları yeniden yorumlayabilir. Bu durum kolay olmadığı gibi kişinin toplumdan dışlanmasına veya bir tür sosyal cezaya yol açabilir. Din, bu süreçte, toplumsal cinsiyet rollerini de içeren baskın sosyal normları ve düzenlemeleri derinden etkilediği için çok önemli bir role sahiptir (Vance, 2015: 5). Bu nedenle, toplumsal cinsiyeti spiritüellik ve yeniçağ spiritüelliğinin çoğunlukla kendini gösterdiği yerler olan yeni dinler bağlamında anlamaya çalışmak büyük önem taşımaktadır.

Toplumsal cinsiyet zaman içindeki herhangi bir kültürde, çeşitli alt gruplar arasında ve herhangi bir bireyin yaşamı boyunca değişir (Bradley, 2014: 29). Simone de Beauvoir'a göre "insan kadın doğmaz, sonradan olur" (1993: 231). Bu süreçle eş zamanlı olarak erkeklik de farklı zamanlarda, yerlerde ve bağlamlarda oldukça farklı şekillerde tanımlanmış bir özellikler ve roller bütünüdür (Bederman, 1995: 5-6'dan aktaran Bradley, 2014: 29). Öte yandan, toplumsal cinsiyet, ataerkil toplumlarda genellikle erkek ve kadın ikiliği çerçevesinde inşa edildiğinde, bunlardan biri normatif olarak tanımlanıp öne çıkarılırken normatif olmayan değersizleştirilir ve öteki olarak görülür (Lorde, 2007: 53). Yerleşik dinler de çoğunlukla bu normatif yaşam şeklini geleneksel bir biçimde pekiştirirler.

Spiritüel öğretiler ve yeni dinler de toplumsal cinsiyeti kendileri için tanımlayıcı bir özellik olarak kullanırlar (Vance, 2015: 5-13). Bu nedenle, toplumsal cinsiyetin yeni dinler ve spiritüellik içerisindeki yerini değerlendirirken, insanların hem

normatif hem de norm dışı dinlerdeki deneyimleri hakkında daha fazla şey öğrenebilir hem de spiritüelliği merkeze koyan inançları derinlemesine anlayabiliriz. Bu noktada geleneksel dinlerin de bir zamanlar yeni olduğunu tekrar hatırlamak gerekir, öyleyse modern toplumdaki yeni inanç formlarını toplumsal cinsiyet üzerinden değerlendirmek, bu konuda olası gelecek vizyonlarını anlamamıza dahi yardımcı olabilir (*a.g.e.*: 3).

Bununla birlikte farklı düşünceleri, öğretileri ve hareketleri gözlemledikçe kadınlarla erkeklerin spiritüelliğe farklı nedenlerle yöneldiklerini ve spiritüelliğe dair deneyimlerinin de gözle görülür şekilde farklı olduğunu söyleyebiliriz. Aynı şekilde koşullara bağlı olarak bireyler kimi zaman bir rolden tatmin olurken kiminde bu rolden rahatsız olabilirler, hatta bazı öğretilerde söz konusu role, örneğin annelik, büyük bir onur verilirken bazılarında aynı pozisyon bireyleri ruhani bir otoriteye sahip olmaktan alıkoyabilir (Dawson, 2003: 227). Bu noktada kadın ve erkeklerin tanım, deneyim ve pozisyonlarının öğretiden öğretiye, topluluktan topluluğa ve kültürden kültüre farklılık gösterdiğini vurgulamak uygun olacaktır.

Bu meseleyle bağlantılı olarak tartışılan bir başka nokta da spiritüel hareketler ve yeni dinlerin değişim süreçleri ile ilgilidir. Spiritüel hareketler, zamanla daha rutin ve bürokratik hale geldiğinden, önceleri toplumsal cinsiyet rolleri açısından toplumun genelinden farklı bir çizgide olan pek çok öğreti, ilerleyen yıllarda dünyadan daha az ayrık hale gelebilir. Bu durum, kısmen ilk nesillerin olgunlaşmasının bir sonucu olarak yeni üyeler çekmek adına gerçekleşebilir (Vance, 2015: 73). Sonuç olarak çoğu zaman yeniçağ spiritüelliğindeki inanç ve uygulamalar aslında dışarıdan göründüğü gibi olmayıp araştırmacıların kişisel yorumuna açık bir nitelik arz ederler (*a.g.e.*: 96). Popüler kültürde ve kült karşıtı harekette sık sık tipik bir guru olarak tasvir edilen Osho bile bazı yönlerden çok geleneksel söylemlere sahipken başka yönlerden oldukça devrimci bir figür olarak tanımlanabilir (Shay ve Bogdan, 2014: 59). Bu topluluklar farklı açılardan ya da zaman dilimlerinde gözlemlendiğinde, farklı otorite ve cinsiyet biçimlerini denemede ne ka-

dar esnek oldukları görülebilir (Palmer, 2003: 248). Sonuçta bir öğretide güçlendirici bulunan tutum, diğerinde baskıcı olarak dahi değerlendirilebilir ve bu noktada bu konunun basit olmadığını ve spiritüel hareketlerde toplumsal cinsiyete yönelik tutumların tahmin edilenden çok daha fazla farklılık içerdiğini kavramak büyük önem taşımaktadır (Dawson, 2003: 228).

İlerleyen kısımlarda araştırma sürecinde yaptığımız derinlemesine görüşme ve gözlemlere dayanarak önce spiritüel birey ve bahsettikleri grupların yaygın kadınlık ve erkeklik tanımlarını, sonrasında ise hem bu tanımlarla hem de sosyal normlarla bağlantılı olarak toplumsal cinsiyetle ilişkili spiritüel deneyimleri aktaracağız.

Daha önceki bir çalışmamızda da iddia ettiğimiz üzere, spiritüel söylemlerde cinsiyet sadece bireylere ait bir özellik değil aynı zamanda özgün ruhsal bir niteliktir olarak da değerlendirilir (Cengiz ve Gür, 2021). Ankara'da görüştüğümüz bir farkındalık ve meditasyon eğitmeninin de vurguladığı gibi "spiritüel gelişim yolunda asıl hikâye eril ve dişil üzerinden anlatılır ve önemli olan kısım da budur."[3] Aynı toplumsal cinsiyet gibi spiritüel dişilik ve erillik de bireylerin söylemlerinde daha çok bir spektrum üzerinden açıklanır. Bu söylemlere göre örneğin bir kişi kadın görünebilir, kadın bedeninde olabilir, bir kadın olarak yaşar ve rolünü bir kadın olarak tanımlar ve yine de eril enerjisi daha ağır basıyor olabilir. Bunun tersi de geçerli olabildiği gibi bireylerin dişil ve eril yanlarını dengelemeyi amaçlayan öğretiler ve spiritüel pratikler de mevcuttur.[4] Tabii ki burada kastedilen daha çok kadınsı ya da erkeksi olarak algılanan geleneksel özelliklerdir. Fakat bu özellikler bir cinsiyete ait olduğu varsayılan davranış, kıyafet ve konuşma biçimi gibi dışsal niteliklerdense spiritüel dünyada dişil ya da eril olarak tanımlanan içsel niteliklerle ilgilidir. Yine de eril-dişil nitelikler oldukça geleneksel biçimde tanımlanır. Bu bağlamda örne-

3 05.05.2019 tarihinde Ankara'da yapılan görüşme. ANK 4: 38 yaşında erkek, meditasyon eğitmeni.

4 Cinsiyetin ruhun önünde bir perde olduğunu söyleyen Budizm ile daha androjen bir yapı sergileyen Brahma Kumaris buna örnek olarak verilebilir.

ğin duygusal ve sezgisel nitelikler dişil, güç, kararlılık, nesnellik ve akıl gibi nitelikler de eril olarak tanımlanmaya meyillidir (Puttick, 2003: 233). Nitekim derinlemesine görüşme yaptığımız farklı öğretileri takip eden katılımcılar da spiritüel kadınlık ve erkeklik üzerine söylemlerini literatüre oldukça paralel bir biçimde kurdular. Bu noktada kimi "eril enerji yöneten ve baskın enerjidir,"[5] derken kimi bu nitelikleri "taşıyıcı taraf alıcı olan kadın enerjisidir," diyerek açıkladı.[6] Buna paralel olarak, "dişil enerji verici ve fedakâr olandır erkek enerji ise anlamak ister ve analitiktir,"[7] anlayışı, görüşmeler sırasında pek çok kez ifade edildi.

Eril ve dişil enerji ile onlara atfedilen niteliklerin herkesin içinde var olduğu fikri belki de görüşmelerimiz boyunca en sık karşılaştığımız bakış açısı oldu. Bu görüşe göre dişil ve eril nitelikler sabit değildir ve çoğu zaman bir bütünün parçaları olarak tanımlanırlar, bu nedenle "konuya erkek spiritüelliği eril, kadın spiritüelliği dişil olacak diye yaklaşmak çok doğru olmayabilir."[8] Zira bu meseleyle ilgili birçok farklı söylemin[9] içerisindeki en temel ortaklık, "herkesin içinde eril ve dişil nitelikler olduğuna" dair yaygın kanıdır.

Her ne kadar eril ve dişil enerji çoğu zaman soyut bir temelde ve birlikte düşünülse de bahsettiğimiz nitelikler sık sık farklı cinsiyetlerin spiritüel deneyimlerini anlamlandırmak adına cinsiyetin temsilcisi olarak görülen bedenle de ilişkilendirilir. Spiritüel öğretmenlik yapan bir katılımcı bu yaklaşımı kı-

---

5 01.08.2019 tarihinde İstanbul'da yapılan görüşme. IST 9: 50 yaşında kadın, nefes eğitmeni ve yaşam koçu.

6 13.07.2019 tarihinde Muğla'da yapılan görüşme. MUG 17: 37 yaşında kadın, reiki ve yoga eğitmeni.

7 25.05.2019 tarihinde İstanbul'da yapılan görüşme. IST 6: 47 yaşında kadın, yoga eğitmeni.

8 25.06.2019 tarihinde İstanbul'da yapılan görüşme. IST 4: 41 yaşında kadın, bilgisayar mühendisi.

9 Bunlar arasında kadınların spiritüel ortamlardaki sayısının fazlalığını vurgulayan: buna karşın karizmatik liderlerin hatta peygamberlerin erkek oluşuna dikkat çeken; kadınların spiritüel anlamda daha "ileride" olduğunu iddia eden veya erkeklerin spiritüel ihtiyaçlarının kadınlardan farklı olduğunu savunan birçok yaklaşım sayılabilir.

saca şu şekilde örneklemektedir: "Erkek zihni, daha bilimsel, rasyonel analitik yaklaşır; kadın zihni biraz da teslimiyettedir. Daha uçuş uçuştur. Biraz daha onun için halin kendisi yeterlidir. Ama erkek anlamlandırmak ister."[10] Spiritüel bir arayışı olan bireyler bedenin cinsiyetine yapılan bu yansıtmayı açıklamak için çoğunlukla toplumsal kimlik inşa süreçlerine değil "enerji", "öz", "ruh", "fıtrat" gibi birbirinden farklı fakat hepsi de spiritüel öğretilerden destek alan tema ve kavramlara gönderme yapmaktadırlar. Bu bağlamda spiritüel alandaki kimileri için "kadına verilmiş özle, erkeğe verilmiş öz arasında bir fark vardır."[11]

Bu iki yaklaşım, eril ve dişil olarak ayırdığımız bu kavramın iki kutbu arasındaki ilişkiye dair ortaya atılan farklı fikirlerde kendini açıkça gösterir. Temelde eril ve dişil spiritüellik arasındaki ilişkiyi kavramsallaştırmaya çalışan araştırmacılar, spiritüel grupları "farklılık" veya "aynılık" vurgusu yapanlar olarak ayırırlar, bu noktada en sık kullanılan tanımlar ise cinsiyetlerin tamamlayıcılığı (*sex complementarity*), cinsiyetlerin zıtlığı (*sex polarity*) ve cinsiyetlerin birliği (*sex unity*) kavramları üzerine kurulmuştur (Palmer, 2003: 247; Allen, 1987: 21).

Buna göre, farklılık fikri üzerinden hareket eden düşünceler çoğunlukla erkek/kadın olmanın en azından kültürel yapısının farklı olduğunu belirtirken, bu gruptaki kimi yaklaşımlar ana akım teorilerden çok da uzaklaşmadan cinsiyetlerin farklı ama tamamlayıcı olduğunu öne sürmektedirler (Beasley, 1999: 7). Cinsiyetlerin tamamlayıcılığı anlayışına göre her cinsiyet benzersiz ruhsal niteliklere sahiptir ve örneğin evlilik de –aslında bütün form olan– çift cinsiyetlilik adına yapılan spiritüel zıtlıkların birleşimi olarak görülebilir (Palmer, 2003: 247). Örneğin 20 yıl önce NLP ile tanışarak spiritüel yolculuğuna başlayan bir katılımcıya göre "hepimizin içinde kadın ve erkek enerji vardır ve dolayısıyla bunların arasındaki birlikteliği ve den-

10 17.09.2019 tarihinde Çanakkale'de yapılan görüşme. CAN 11: 42 yaşında kadın, spiritüel öğretmen.

11 13.07.2019 tarihinde Muğla'da yapılan görüşme. MUG 17: 37 yaşında kadın, reiki ve yoga eğitmeni.

geyi kaçırdığımızda kötü etkileniriz."[12] Spiritüel anlamda tamamlayıcılığın ana teması da eril ile dişil arasındaki bu birliktir. Fox (2008) farklılıkların bu birlikteliğini "eşcinsel-düz yönelimler", "Doğu-Batı", "insani olan-ilahi olan" gibi zıtlıkları da kapsayacak şekilde genişletir. Nitekim spiritüellik konusunda dersler veren ve "regresyon" yani ruh yolculuğu terapileri yapan katılımcıya göre,

> Spiritüellik söz konusu olduğunda dişil ve eril enerji birbirinden ayrıdır ve ayrı amaçlara hizmet eder; fakat ayrımsızlaştırma çok önemli bir şeydir; yani, insanları ayırmak yerine onları birleştirici ilkelere doğru yaklaştırmak önemlidir. Dünyayı birleştirecek şey de bu: ayrımsızlaştırmak, birleştirmek ve ortak noktaları bulmaktır.[13]

Cinsiyetlerin zıtlığını savunan öğretiler ise çoğunlukla cinsiyetleri ruhsal olarak birbirinden farklı görmekle kalmayıp bir kutbu diğerinin kurtuluşuna yararsız ya da engelleyici olarak dahi değerlendirebilirler. Örneğin, ISKCON[14] gibi kimi grupların pratiklerinde cinsiyetlerin, birbirlerinin ruhsal gelişimlerini zayıflatmamak için sadece özellik anlamında değil fiziksel olarak da ayrıldığı görülür (Palmer, 2003: 248). Nitekim geleneksel ataerkil inançları yineleyen yeni dinlerde erkeklerin sayısı ve görünürlüğü belki de bu nedenle kadınlardan daha fazladır. Bu ve benzeri bulgular da aslında bireylerin ataerkinin beyni yıkanmış kurbanları olduğu algısı ile çelişmektedir (Puttick, 2003: 231). Zira buna göre kadınlar ve erkekler bir seçim yaparak kendilerini sosyal ve bireysel olarak daha tatmin olmuş

12 01.08.2019 tarihinde Istanbul'da yapılan görüşme. IST 9: 50 yaşında kadın, nefes eğitmeni ve yaşam koçu.

13 05.06.2019 tarihinde Ankara'da yapılan görüşme. ANK 10: 52 yaşında kadın, regresyon terapisti.

14 Uluslararası Krishna Bilinci Topluluğu (*The International Society for Krishna Consciousness*) ya da Hare Krishna hareketi olarak bilinen modern global topluluk, 1880'lerde 16. yüzyıl mistiği ve Krishna takipçisi olan Chaitanya'nın öğretilerini canlandırmak için kurulmuştur. ISKCON'un kurucusu Bhaktivedanta Swami Vaishnava öğretilerini 1960'larda Vietnam savaşından etkilenen ve ebeveynlerinin öğretilerinden soğumuş genç Amerikalıların onu hızla kabul ettiği Batı'ya getirmiştir (Knott, 2006: 308).

hissedecekleri hareketlere yönelmeyi tercih ederler. Bu doğrultuda kadınların kendilerini ataerkiden özgürleşmiş, güçlenmiş ve gerçekleşmiş hissettiği birçok yeni din de vardır – ki bunlar çoğunlukla geleneksel olanların karşısında yer alırlar (Puttick, 2001: 144). Hatta Brahma Kumaris[15] gibi kadınların erkeklerden ruhsal olarak daha güçlü kabul edildikleri "cinsiyet zıtlığının (kadınlar lehine) tersine çevrildiği" (*reverse sex polarity*) öğretiler dahi bulunmaktadır (Palmer, 2003: 248-249). Mizojiniye doğrudan meydan okuyan, Hint temelli Brahma Kumaris, erkek öğrenci ile kadın akıl hocası birlikteliğinin sık sık görüldüğü oldukça ilginç ve nadir örneklerden biri olarak betimlenir (Puttick, 2003: 231). Otuz senelik arayışı sırasında pek çok farklı spiritüel hareketin pratiklerini deneyimleyen bir katılımcıya göre, yıllardır hiç bırakmadan devam ettiği Budist meditasyonların kaynağı olan Brahma Kumaris, "dişil enerjinin yüksek enerji olduğu fikrine dayanır. Burada dişil enerji olarak tanımlanan duygu, durum ve davranış ise yaratan, öğrenen ve alandır."[16] Yani burada dişil enerji eril enerjiden üstün tutulurken dişil enerjisi daha ağır basanlar da –genellikle kadınlar– ruhsal gelişim basamaklarında daha yukarıda görülürler. Benzer bir şekilde doğa temelli bir öğreti olan Wicca'nın[17] farklı mezhepleri de tanrıça(lar) olarak sembolize edilen dişi figürünü ayrıcalıklı kılarlar. Erkekleri içeren Wiccan grupları, bir tanrıyı tanrıçanın yanına yerleştirse dahi dişil olan besleme, bağlanma ve şefkat gibi özellikleri içerdiğinden tanrıçayı daha

15 Brahma Kumaris 1930'da şimdiki Pakistan'da Dada Lekhraj'ın ortaya çıkardığı küresel bir harekettir. Kurucusu Hindu dinî kültürüne dayansa da hareket kendini Hinduizm'den ayrı tutar ve kendini bir din değil, spiritüel bir öğreti aracı olarak sunar (Howell, 2006: 71-72).

16 28.04.2019 tarihinde Ankara'da yapılan görüşme. ANK 3: 45 yaşında kadın, eski memur.

17 Wiccanlar çoğunlukla cinsiyet ikiliğini kabul etme eğilimindedir çünkü hem dişil ile ilişkili olan Tanrıça hem de eril ile ilişkili olan Tanrı cinsel zıtlık için gereklidir (Vance, 2015: 108). Wicca'nın kurucusu olarak da görülen Gardner'ın savunduğu karma cinsiyetli gruplarda, cemiyetin lideri yüksek rahibedir fakat eril ve dişil enerjiler arasında denge oluşturmak için yüksek rahip ile yakın çalışır. Yalnızca kadınlardan oluşan feminist maneviyat grupları ise tüm hiyerarşiden kaçınır ve rahibeleri tanımaz, ancak kimileri fiili liderler olarak hizmet edebilirler (*a.g.e.*: 109-110).

önemli görürler. Nitekim kendi spiritüel arayışını bir öğretiden bağımsız, tamamen bireysel ve kişisel olarak tanımlayan bir katılımcı tam da bu nedenle şöyle düşünmektedir: "Kadınlara din teklif edilmez çünkü onlar zaten yaratıcılığı ve şefkati içlerinde taşırlar hatta erkeğin de peygamber olabilmesi için kendindeki dişiyi doğurması gerekir."[18]

Yine de global dünyada spitiritüel hareketlerin çoğunun temelde hâlâ ataerkil olduğunu iddia etmek mümkündür; çünkü kadınsı bir maneviyat idealini onurlandırsalar bile, çoğunlukla erkeklerin manevi gelişimi ve otoritesine daha fazla öncelik vermeye devam eder veya kadınlara gerçek güç pozisyonları verseler dahi bunu kısıtlayıcı bir biçimde yaparlar (Dawson, 2003: 228). Örneğin, spiritüel guru Osho, Bhakti geleneği üzerinden ilerleyerek, "erkek bir tanrıya kadınsı bağlılık dinin temel özelliğiyse, kadınların erkek tanrıya –ya da erkek ustaya– adanması daha kolay, daha doğaldır," diyebilmektedir (Puttick, 2003: 232). Benzer bir biçimde İstanbul'da uzun süredir enerji terapileri yapan bir gruba dâhil olan ve İslâmiyet ile bağdaştırdığı kendi senkretik maneviyat anlayışı çerçevesinde düşünen bir kadın katılımcıya göre de, "erkekler, zihnen ve bedenen kadınlardan üstün yaratıklardır."[19] Burada her ne kadar köktendinci gruplardaki gibi körü körüne, mutlak bir üstünlükten bahsedilmese de eril-dişil, erkek-kadın, rahman-rahim, yin-yang gibi ikili kavramlar üzerinden ataerkil, özcü ve geleneksel bir çerçevede akıl yürütüldüğü kesindir.

Öte yandan Tai Chi eğitmeni olan erkek bir katılımcıya göre bir tür enerjiyi yüksek gören düşünceler, kadınları güçlendirici biçimde olsalar dahi, bireyin ruhsal gelişim aradığı yol için uygun değildir:

> Anadolu'da Tanrıça kültürü var. Yani kadınlar bu konuların içinde olup kendine bir tanrıça payesi çıkarmaya çalışıyor. Var öyle gelenler. Ben senden bu spiritüel meselelerdeki bilgimle

18 25.05.2019 tarihinde İstanbul'da yapılan görüşme. IST 7: 50 yaşında kadın.

19 13.07.2019 tarihinde Mugla'da yapılan görüşme. MUG 17: 37 yaşında kadın, reiki ve yoga eğitmeni.

> üstünüm diyor. Bunu bir iktidar alanı olarak kullanıyor. Halbuki bu meselelerin kadını erkeği yok, aslında aynılar.[20]

Yine de aynılık vurgusu yapan grupların yükselişi, Feminizmin güçlenmesiyle doğrudan alakalıdır. Nitekim kimi feministler geleneksel yaklaşımın ikincil olarak tanımladığı kadın kavramını yeniden tanımlamaya çalışırken "aynılık" kavramını tercih etmişlerdir (Beasley, 1999: 15). Bu nedenle spiritüel anlamda cinsiyet birliğini savunanlar, bedeni ve cinsiyeti, ölümsüz ve cinsiyetsiz olan ruhu gizleyen yüzeysel ve sahte bir kimlik katmanı olarak görürler. Farklı toplumlarda gözlemlendiği üzere bu görüşü benimseyen gruplar sık sık her iki cinse de uyan (*unisex*) bir biçimde giyinir, androjen bir sosyal karakter (*androgynous social personae*) geliştirebilir veya bu rollerden psikolojik bir kopukluk yaşarken geleneksel cinsiyet rollerini "oynayabilirler". Palmer'a göre Scientology[21] buna bir örnek olarak verilebilir (2003: 248). Türkiye için ise bazı Budist akımların ve belki de Yoga camiasının bazı kollarının bu görüşü yansıttığı iddia edilebilir. Nitekim katılımcılarımız arasındaki bir farkındalık (*mindfulness*) eğitmeni bu hususu şu şekilde vurgulamıştır:

> Benim içimde hem dişil taraflar var hem eril taraflar var. Oradaki kadınların içinde de hem dişil hem eril taraflar var... [Budizm] cinsiyetsiz bir hale varmaktan bahseder ve bu yol üzerindeki kadın-erkek ayrımı bu dünyaya ait kılıflardan bir tanesiymiş gibi geliyor bana. Ben de hayatımda bunun zorluklarını yaşıyorum...[22]

Bu ifadede görüldüğü gibi, bahsettiğimiz spiritüel dişil ve eril niteliklerin bireylerin bedenleri üzerinde de anlam bulması, kadın ve erkeğin spiritüel öğreti ve hareketlerdeki yeri ve deneyi-

---

20 23.05.2019 tarihinde Ankara'da yapılan görüşme. ANK 8: 49 yaşında erkek, kişisel gelişim ve tai chi eğitmeni.

21 Scientology 1950'lerde yeni bir din olarak değil yeni bir zihinsel terapi yöntemi olarak Amerikalı Ron Hubbard tarafından yapılan yayınlarla başlamıştır. Öğretisi, bireyin bedeni olduğu anlayışını reddeder (Clarke, 2006: 563-564).

22 05.05.2019 tarihinde Ankara'da yapılan görüşme. ANK 4: 38 yaşında erkek, meditasyon eğitmeni.

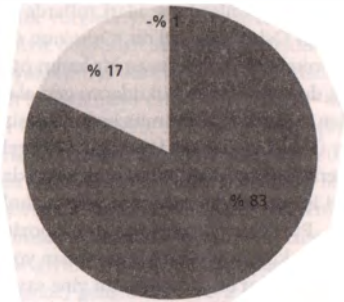
mini derinden etkilemektedir. Kadınlara ve erkeklere atfedilen bu geleneksel ve özcü niteliklerin çelişkili yansımasına en güzel örnek, yönetici pozisyonlarda ve idari rollerde kadınların daha fazla yer aldığı Osho Hareketi'dir. Osho'nun öğretileri, geleneksel kadını nitelikleri vurgulayan bir kadın öğrenciliği idealini desteklese de aynı zamanda iktidarını geri alan, eski koşullandırmalardan kurtulmuş günümüz kadınına eşit fırsat vermeyi de savunur (Puttick, 2003: 231). Nitekim hareket içerisinde Osho'nun liderliği ve otoritesi tartışılmaz olmakla birlikte çevresindeki idari işlerin büyük bir çoğunluğu kadınlar tarafından yapılmaktaydı. Puttick'e göre Osho'nun bu pozitif ayrımcılıkla ilgili açıklaması komünün "kalp" tarafından yönetilmesini istemesi ile ilgiliydi ki bu bağlamda kadın yine savunmasız, alıcı, üretken, işbirliği odaklı, bağlılık sahibi, sezgi ve kalp merkezli olarak tanımlanmış oluyordu; fakat bu, pratik de bir karardı; çünkü kadınların çoğunlukta olduğu bir grubun kadınlar tarafından idare edilmesi mantıklı görünüyordu (*a.g.e.*: 232).

Açıkçası, bir öğretinin ve o öğretinin içinde yeşerdiği kültürün dişil ve eril tanımları ile bu tanımları beden üzerinden yapıp yapmadığı, o öğretinin kadın ve erkeğe yaklaşımını ve sonuç olarak bireyin spiritüel yönelimleri ile spiritüel deneyimlerini derinden etkilediği görülüyor. Bu noktada da farklı spiritüel kadınlıklardan ve erkekliklerden bahsetmek mümkün hale geliyor. Sıradaki başlıkta görüleceği gibi bu kadınlıklar ve erkeklikler, kadını ve erkeği spiritüel öğretilere yönelten farklı sebepler ile bireylerin seçtikleri spiritüel öğreti altında inşa ettikleri kadın ve erkek kimlikleri üzerinden tartışılabilir.

Spiritüel kadınlıklar ve spiritüel erkeklikler

Spiritüel kadınlıklar ve spiritüel erkeklikler üzerine konuşmaya başlarken bize kalırsa ilk ayrım spiritüelliğin kimi neden cezbettiği sorusu üzerinden kendini gösteriyor. Birçok araştırmacı, post-geleneksel (*post-traditional*) kadınların post-geleneksel erkeklere kıyasla "Gerçekten istediğim şey nedir?", "Ne tür bir insanım?", "Bu gerçekten ben miyim?" gibi anlam ve

GRAFİK 5
Katılımcıların Cinsiyeti



kimlik soru(n)larıyla karşı karşıya kalma ihtimallerinin erkeklerden daha yüksek olduğunu iddia eder (Houtman ve Aupers, 2008'den aktaran Woodhead, 2007: 115).

Alanda karşılaştığımız örnekler de, literatürdeki bu tespitlerle oldukça paralel. Grafik 5'te açıkça görüldüğü gibi bu konuyla ilgilenenlerin büyük çoğunluğu kadınlardan oluşuyor. Anket spiritüel kişilerin bir araya geldiği veya iletişim amacıyla kendi aralarında kurdukları çevrimiçi ortamlarda da yayıldığı için farklı spiritüel grupların içerisinde kadınların daha çok olduğunu söylemek mümkün. Bunun ötesinde yüz yüze görüştüğümüz birçok kişi de bu farklılıkları bizzat kendi cümleleriyle ifade etti. Örneğin Muğla'da bir eko köyde yaşayıp gönüllü yoga eğitmenliği yapan bir katılımcı "spiritüellik meselesinin doğrudan daha dişil olduğunu"[23] açıkça vurguladı. Proje boyunca yaptığımız gözlemler de girdiğimiz spiritüel ortamların neredeyse tamamında kadınların daha yoğun bir katılım gösterdiğini doğruladı. Örneğin, Ankara'da yoga eğitmenliği ya-

23 10.07.2019 tarihinde Muğla'da yapılan görüşme. MUG 17: 27 yaşında kadın, gönüllü yoga eğitmeni.

pan bir başka katılımcı sınıfındaki öğrencileri kıyaslarken sadece kadınların bu alanda daha görünür olduklarını söylemekle kalmayıp, erkeklerin kadınların aksine çoğunlukla fiziksel sorunlarla geldiğini[24] de ekledi.

> Onlarda yani erkek ve kadın kıyası yaparsam, bir sorunla geliyorlar genelde erkekler. Yani işte sırtım ağrıyor, fıtık başlangıcım varmış, yani işte fiziksel bir problemle geliyor ve bir süre sonra: "Aaa" diyor "evet iyi geldi, ağrılarım geçti, hani fark etti" diyor bir müddet sonra, birkaç dersten sonra ve bence öyle devam ediyor. Kadınlarda biraz daha şey yüksek olabilir. O meditasyon kısmının ve kendini dinlemek kısmının getirdiği kısmı.[25]

Öte yandan, kadını spiritüel pratiklere yönelten durumların daha içsel olarak tanımlandığına da sıklıkla tanık olduk. Örneğin bir katılımcı, spiritüel motivasyon ile ilgili cesaret kavramına dikkat çekti. Ona göre "insanın kendini keşfe çıkması çok cesaret isteyen bir şey" ve bu yüzden kadınlar spiritüel ortamlara daha çok katılıyorlar; çünkü, "kadınlar daha cesur ve alternatif fikirlere, alternatif deneyimlere, kendilerini sorgulamaya, deşmeye, değiştirmeye daha açıklar."[26] Bir başka katılımcıya göre de: "hayatta yaşarken de kadın bir krizle karşılaştığı zaman 'bir dakika bunun ne alakası var, bu benim başıma niye geldi, ne oluyor' deyip, ister istemez başka bir dürtüyle hareket etmeye başlıyor. Çünkü yaratım enerjisi, doğum enerjisi, yeniden doğum enerjisi kadında fıtrat ve yapı olarak var."[27] Bu noktada erkeklerin kendini keşfetmekle ilgili her türlü çabadan korktukları ve uzak durdukları tespiti de oldukça önemli:

---

24 27.04.2019 tarihinde Ankara'da yapılan görüşme. ANK 2: 38 yaşında kadın, yoga ve refleksoloji eğitmeni.

25 27.04.2019 tarihinde Ankara'da yapılan görüşme. ANK 2: 38 yaşında kadın, yoga ve refleksoloji eğitmeni.

26 25.10.2019 tarihinde Muğla'da yapılan görüşme. MUG 18: 38 yaşında erkek, yazar

27 15/17/22.05.2019 tarihlerinde Ankara'da yapılan görüşme. ANK 6: 41 yaşında kadın, yoga eğitmeni.

> Korkuyorlar yani erkekler spiritüellikten, daha bilimsel olmaya çalışıyorlar... Erkeklerde daha böyle bir şey var. Yani daha basit, daha net, elle tutulur somut bir şey istiyor erkekler. Kadınlar öyle değil, kadınlar ruhani olarak ezildikleri için aile içinde de, o yüzden kendilerini ifade edecekleri bir yer arıyorlar. Erkekler her yerde ifade ediyor kendini. Biraz ifade problemi olduğunu düşünüyorum.[28]

> Şu anda modern toplumda erkekler hep o akıl ve zihin, rasyonel zihne davet ediliyor. Yaygın olan şey bu. Oradan bırak erkeklerin yoga yapmasını, felsefe bile yapamıyorlar artık, bence asıl hayal kırıklığım bu.[29]

Türkiye'deki spiritüel hareketin en eski kurumlarından birinin yöneticisi ile yaptığımız görüşme ise, hareket içinde erkek ağırlığından kadın ağırlığına doğru "spiritüelliğin kadınsallaşması" olarak adlandırılabilecek ilginç bir geçiş yaşandığını gösteriyor.

> Başlangıçta iki üç tane kızdık yani. Hele ben tek kızdım. Bir sürü erkek vardı. Bir tane, iki tane kız vardı. Şimdi tam tersi oldu. İki tane erkek var, bir sürü kız var... Kadınlar fazla, erkekler az. Giderek böyle oluyor. Şimdi kadınlar ruhsal açıdan erkeklere göre eril cins, eril enerjiye göre daha çok evrildiler, daha çok yol kat ettiler. Erkekler kendi kabalıklarını, kaba enerjilerini, –enerji düzeyinde söylüyorum bunu– daha materyalist taraflarını henüz doyurabilmiş değiller. Henüz orada bir doygunluğa ulaşmadıkları için erkeklerin arayışı daha az. Ya da erkekler daha konformist bir hayatta yaşıyorlar halen bizim ülkemizde.[30]

Bu tespitlerini aşağıdaki diğer katılımcının gözlemleriyle birleştirdiğimizde spiritüelliğin kadınsallaşması ile ilgili resim da-

28 31.07.2019 tarihinde İzmir'de yapılan görüşme. IZM 10: 38 yaşında kadın, aromaterapi ve yoga eğitmeni.

29 24.06.2019 tarihinde İstanbul'da yapılan görüşme. IST 5: 40 yaşında kadın, yoga eğitmeni.

30 05.06.2019 tarihinde Ankara'da yapılan görüşme. ANK 10: 52 yaşında kadın, regresyon eğitmeni.

ha da netleşiyor gibi. Tarihsel olarak ev işi gibi küçümsenen alanların yanı sıra; spiritüellik de dâhil olmak üzere modern dünyanın yücelttiği akıl, bilim, mantık ve rasyonalite dışında kalan diğer alanların da kadınlara bırakıldığını görüyoruz. İlginç olan kadınların kendilerine bırakılan bu alanları giderek daha fazla işgal ederek burayı kendileri için bir güçlenme alanı haline çevirmeleri.

> Evet, bu alan hakir görülmüş, astroloji alanı hakir görülmüş, aşağılanmış. Erkekler kendilerini üstün gördüğü için buradan çekilmişler, kadınları da aşağı gördükleri için oraya atmışlar. Kadınların da burada rahat yaşama hakları olmuş. Yoksa astrolojinin asla kökünde kadınsal olması, feminen olması, kadın astrologların olması diye bir şey yok, zaten kadın astrolog da yok hiçbir şeyde olmadığı gibi. Her şey erkeklere ait.[31]

Örneğin yoga ve refleksoloji eğitmeni olan bir katılımcıya göre kadınların erkeklere göre spiritüel alana daha çok yönelmesinin sebebi "çok daha sıkışmış ve bastırılmış" olmaları. Ona göre "o arayış bir kendini algılama belki biraz daha rahat ve özgür hissedebilme alanı"[32] da aynı zamanda. Bu özgür hissedebilme alanı kimi zaman erkekliğin dönüşümü ile ilgili problemleri olan "modern" erkek için de bir cazibe noktası olarak kendini gösterebiliyor.

Öte yandan, kadınların anlam ve kimliğe dayalı sorgulamalarının neden daha çok olduğunu değerlendiren çalışmalara baktığımızda bununla ilgili daha somut bulgular da açıkça ortaya çıkıyor. Örneğin Woodhead'in (2007) araştırmasına göre erkeklerin zaman ve enerjilerinin çoğunu ücretli çalışma için harcaması ve birincil kimlik duygusunu bu işten alması hâlâ kadınlara göre çok daha olası. Erkekler iş hayatlarını kişisel potansiyellerini gerçekleştirme ya da tatmin duygusu sağlama konusunda yetersiz buldukları durumlarda demir kafesi tamamen

---

31 26.09.2019 tarihinde İstanbul'da yapılan görüşme. IST 10: 30 yaşında erkek, astrolog.

32 27.04.2019 tarihinde Ankara'da yapılan görüşme. ANK 2: 38 yaşında kadın, yoga ve refleksoloji eğitmeni.

terk etmek yerine ücretli emeklerini diğer roller ve aktivitelerle destekleyebiliyorlar (Woodhead, 2007: 118). Her yıl ziyaretine gittiği Dede'sine referansla konuşan bir katılımcının sözleri bu durumu net bir şekilde özetliyor.

> Tabii ki şu da var kadınların daha çok boş vakti var. Erkeğe baktığınızda çalışıyor işe gidiyor. Onların aslında kendilerine ayıracak daha az vakti var. Bazen üzülüyorum onlar için. Erkeğin bunu kavraması ve "ben ne yapıyorum, kendim için hiçbir şey yapmıyorum" demesi herhalde kadından daha çok zaman alıyor. O koşuşturmanın, o hayat mücadelesinin içinde erkek bunu kadın kadar çabuk fark edemiyor olabilir.[33]

Kadınların spiritüel aktiviteler için daha çok vakti olduğu fikrine uzun yıllardır yoga eğitmeni olarak çalışan katılımcı da katılıyor.[34] Yoga ve nefes eğitmenliği yapan bir başka kadın katılımcı ise meseleyi geleneksel cinsiyet rolleri çerçevesinde değerlendiriyor:

> Kadınlar kendileriyle uğraşmayı biraz daha içe dönmeyi seviyorlar. Bu [spiritüel] çalışmalar da içe dönmek kendine bakmak için yapılan çalışmalar. Yaradılışta da içeriyi tutan kadındır daima. Kadınlar kendileri ile uğraşmayı kendilerini güçlendirmeyi, geliştirmeyi seviyorlar. Bana göre en önemlisi erkek daha erildir daha dışa dönüktür, savaşandır, para kazanan, eve ekmek getiren kısımdır ama kadın –yuvayı dişi kuş yapar– evi ev yapandır, aidiyeti sağlayandır.[35]

Öte yandan, kadınların neredeyse bu arayışın "içine doğdukları"[36] düşünülüyor. Bunun sebebi de yine şu şekilde ifade ediliyor: "Kadın kendini hep eksik hisseder. Yaa oranı buranı ka-

33 25.05.2019 tarihinde İstanbul'da yapılan görüşme. IST 6: 47 yaşında kadın, yoga eğitmeni.

34 25.06.2019 tarihinde İstanbul'da yapılan görüşme. IST 4: 41 yaşında kadın, bilgisayar mühendisi.

35 18.07.2019 tarihinde İzmir'de yapılan görüşme. IZM 2: 47 yaşında kadın, yoga ve nefes eğitmeni.

36 15/17/22.05.2019 tarihlerinde Ankara'da yapılan görüşme. ANK 6: 41 yaşında kadın, yoga eğitmeni.

pa! Zaten hep şeysin, biraz toplumun içinde bastırılmış... Bir kere kadın eksik olduğunun çok farkında bir varlık. Erkekse kendinde bir sorun görmüyor."[37] Eksiklik meselesine yapılan vurguyu biraz daha açtığımızda görüyoruz ki mesele kadının daha çok boş zamanı olmasının ötesine de geçiyor.

> K: Ama normalde kadının daha kısıtlı bir hayatı olduğu zaman ya da yaptıysa diğerlerini... Alışveriş yapıyor geçmiyor yani baktığın zaman, ne bileyim tatile gidiyor geçmiyor. Arkadaşıyla konuşuyor geçmiyor, geçmiyor yani o şey.
>
> *G: Geçmeyen ne?*
>
> K: İşte o şey, eksik duygusu yani... Bir şey olmadı, tamam bunu da yaptık olmadı, şunu da yaptık olmadı falan gibi. Çünkü normalde aradığı o hareketten falan tatmin olacak bir şey değil aslında.[38]

Bir başka kadın katılımcının söylemiyle daha net ifade etmek gerekirse:

> Bence biz en fazla, bu eril dünyanın baskısını ve rahatsızlığını hissediyoruz ve bunun adını koyamıyoruz yani. Bir problem var. Ben yokum burada. Ben diye hissettiğim bir parça eksik. Çünkü çok kaskatı her şey, bütün kurallar çok net. Herkes ne yapması gerektiğini biliyor, duygular sürekli baskılanıyor ve gösterilmiyor ve duyguları göstermek çok zayıflık olarak görülüyor. Ve ben dişi olan, dişil tarafımla ben var olamıyorum bu dünyada. Ve bunun en çok ceremesini ben çekiyorum. Daha çok (...) bir yandan da fiziksel olarak dişi olduğu için, bu baskıyı çok daha fazla hissediyor kadınlar. Ve dolayısıyla da başka arayışa giriyorlar zaten.[39]

Bu yüzden de, 30 yılı aşkın süredir farklı spiritüel pratikleri deneyimleyen bir kadın katılımcı şöyle düşünüyor: "ka-

---

37 25.05.2019 tarihinde İstanbul'da yapılan görüşme. IST 7: 50 yaşında kadın.

38 19.07.2019 tarihinde İzmir'de yapılan görüşme. IZM 1: 42 yaşında kadın, yaşam koçu.

39 12.09.1029 tarihinde Çanakkale'de yapılan görüşme. CAN 2: 44 yaşında kadın, yoga merkezi sahibi.

dınlar daha çok içe bakıyor ve daha meraklı. Erkekler dışarı ile ilgileniyor daha çok. Böyle yetişiyor ve buna yönlendiriliyorlar. Erkeğe içine bakmak öğretilmiyor hep kadına öğretiliyor. Kendinde kusur arama ezoterik yollara girmek için çok önemli."[40]

Belirtilen durumlarla da bağlantılı olarak (post-geleneksel kimlikleri araştırmaya cüret eden) kadınlar için araştırmanın erkeklere kıyasla daha geniş kapsamlı olması muhtemeldir. Nitekim Woodhead, erkeklerin ilk ve iş temelli kimliklerini nadiren terk ettiklerini; buna karşılık kişisel kimliğe, değere ve haklara sahip olma hissini destekleyecek bir meslek kimliğinin bulunmamasından dolayı eş ve anne rolünden memnun olmayan kadınların derin bir kendini arama yolculuğuna çıkmaya daha meyilli olabileceklerini vurguluyor (2007: 120). Örneğin yoga eğitmenliği yapan bir kadın katılımcıya göre kadınların spiritüel alana erkeklere kıyasla daha çok yönelmesinin sebebi: "çok daha sıkışmış ve bastırılmış" olmaları.[41] Benzer şekilde bir başka katılımcı durumu şu şekilde ifade ediyor: "mesela bir toplumda bir gelin olma diye böyle bir sıfat var, bir anne sıfatı var, böyle bir sürü kimlik, kimlik, kimlik var. O kimliklerin içinde kendini ifade edemiyor doğal olarak. Kendini ifade edebileceği bir arena olarak görüyor sanırım spiritüel çalışmaları."[42] Bu tür bir baskının varlığına pek çok diğer kadın katılımcı da katılmakla birlikte bazılarının özellikle geleneksel cinsiyet rollerini benimseyenlerin kadının bundan sıyrılma yöntemini eleştirdiğine de tanık olduk:

> Kadın çok büyük bir enerji, yaratım enerjisi bunu kabul etse bu kadar ciddi bir mücadeleye girmeyecek. Onun yerine bir sürü gereksiz mücadeleye giriyoruz bu biraz anaerkil toplumdan ataerkil topluma geçmiş olmamız ile de ilgili bir şey. Ka-

40 28.04.2019 tarihinde Ankara'da yapılan görüşme. ANK 3: 45 yaşında kadın, eski memur.

41 27.04.2019 tarihinde Ankara'da yapılan görüşme. ANK 2: 38 yaşında kadın, yoga ve refleksoloji eğitmeni.

42 13.09.2019 tarihinde Çanakkale'de yapılan görüşme. CAN 4: 35 yaşında kadın, yoga merkezi sahibi.

dın dengeyi tutandır aslında. Ama biz dengeyi kurmayı bırakıp "biz daha iyiyiz"i ispat etmeye çalışıyoruz.[43]

Buna karşın yıllardır birbirinden farklı pek çok spiritüel toplulukta yer alan bir başka katılımcı ise ataerkiye karşı daha sistematik ve feminist bir eleştiride bulunabiliyor: "bir şekilde mevcut sistemde kadınların daha mutsuz olduğunu düşünüyorum; çünkü sistem erkek olarak tasarlanmış bir sistem."[44]

Katılımcılar arasında geleneksel cinsiyet rollerini benimseyenler olduğu gibi feminist yaklaşımlara sahip olanlar da mevcut. Kendi geçimini spiritüel çalışmalardan kazanan bir katılımcının da değindiği gibi bunun kadınların işgücüne küresel düzeyde katılımının artmasıyla yakından ilişkisi var: "İşte statülere baktığımız zaman, şimdi özellikle yaşadığımız düzende kadının statüleri erkeğe göre çok arttı. İşte anne, işte eş falan olmanın dışında aynı zamanda kadın kariyer yapıyor, aynı zamanda toplum içine karışıyor gibi bir sürü statü daha eklendi kadına. Burada öz benliğini korumak adına biraz daha ihtiyaç duyuyor gibi geliyor bana."[45] Tablo 20'de de net bir biçimde görüldüğü gibi spiritüel öğretileri takip eden anket katılımcılarının büyük bir çoğunluğu tam zamanlı bir işleri olduğunu belirtmişler. Kadınlar arasında çalışmayan sayısı tam zamanlı,

TABLO 20
Cinsiyet ve Çalışma Durumu Arasındaki İlişki

	Öğrenci	*Çalışmıyor*	*Kendi adına çalışan*	*Yarı zamanlı çalışan*	*Tam zamanlı çalışan*	*Emekli*
Kadın	19	37	88	24	116	18
Erkek	3	3	13	5	37	2
Diğer	0	0	0	0	2	0

43 18.07.2019 tarihinde İzmir'de yapılan görüşme. IZM 2: 47 yaşında kadın, yoga ve nefes eğitmeni.

44 10.07.2019 tarihinde Muğla'da yapılan görüşme. MUG 15: 35 yaşında kadın, özel bir şirkette danışman.

45 13.07.2019 tarihinde Muğla'da yapılan görüşme. MUG 17: 37 yaşında kadın, reiki ve yoga eğitmeni.

yarı zamanlı veya kendi adına çalışan kadın sayılarına göre oldukça az. Sonuç olarak, kadınların deneyimledikleri toplumsal baskı ve sıkışmışlık ile onları motive eden eksiklik hissi, kadınların spiritüel arayışının ana dinamiklerine dair karşımıza en sık çıkan açıklamadır diyebiliriz.

Belki de yukarıda belirtildiği gibi "erkekler 'mantıklı' alanı sahiplendiler, 'irrasyonel' alanı kadına bıraktılar."[46] Bize kalırsa spiritüel gelişmenin, genel olarak kadınlar için daha çekici olmasının ardındaki bir diğer etken de bu hareketlerin çoğunlukla erkekler tarafından belirlenen düzenlemelerle sınırlı kalmaması; aksine bu alanda otoriteye sahip olabilmeleri. Spiritüel alanda kendisi de öğrenciler yetiştiren bir katılımcıya göre: "Kadınların dişil enerjiyle olan doğal bağları nedeniyle özel yetenek ve güçleri var. Bu erkeklerden daha iyi ya da üstün olmakla ilgili değil fakat bizim doğamız buna izin veriyor. Bize dünyanın şu anda ihtiyacı olan enerjiyi kullanmamız için olanak veriyor."[47]

Daha geleneksel dinî hareketlerin mevcut normlara bağlı ve daha muhafazakâr bir cinsiyet anlayışına sahip olduğunu biliyoruz. Puttick'e göre, bu hareketler, geleneksel ve "istikrarlı bir aile yaşamını teşvik ettikleri ve güvenlik gereksinimlerini karşıladıkları" için, genellikle güvenlik arayan "korkmuş" kadınları kendilerine çekerler (Puttick, 2001: 159). Kişisel gelişmeye odaklanan spiritüel hareketler ise sık sık günlük deneyimleri güçlü bir şekilde etkileyen mevcut hâkim perspektiflere, sistemlere ve kurumlara bir alternatif ortaya koyarlar. Nitekim Türkiye'de ana akıma alternatif olarak geliştiği düşünülen spiritüel oluşumlar da gözlemlediğimiz kadarıyla geleneksel değil tam tersine "kendini ifade etme", "kendinle yüzleşme", "bireysel başarı", "yaşam koçluğu", "ilişki koçluğu" gibi bireysel motivasyonlar ve hedefler barındıran "kişisel gelişim" söylemine daha açık hareketlerdir. Zaten "kişisel gelişim", "güçlenme", "kendi-

46 26.09.2019 tarihinde İstanbul'da yapılan görüşme. IST 10: 30 yaşında erkek, astrolog.

47 24.06.2019 tarihinde Muğla'da yapılan görüşme. MUG 6: 45 yaşında kadın, şifa ve kadın çemberleri organizatörü.

ni tanıma", "kendini ifade etme becerisi kazandırma" gibi iddiaları olan hareketleri takip eden birçok erkek ve kadın, geleneksel kültürel roller ve yaşamlara alternatifler arayan insanlar arasından çıkmaktadır (Puttick, 2001: 159-160). Örneğin Fethiye'de birlikte katıldığımız bir yoga ve farkındalık (*mindfullness*) kampının gecesinde yapılan bir çemberde "toplumun uygun gördüğü rollerden çok sıkıldığını" belirten, "nasıl yaşayacağına veya neye inanacağına neden karışıldığını" sorgulayan genç bir kadın, "dünyayı nasıl anlayacağına dair keskin çizgilerden ve bu çizgilerle gelen zorunluluk ve yargılardan kurtulmak istediğini"; kaşlarını çatarak ve ellerini yere vurarak oldukça yüksek bir sesle dile getirdi. Bir başka kadın katılımcı ise kendi deneyimini şu şekilde açıkladı: "Hep şundan yakınmışımdır, bu arayışımda yolculukta işte bir sürü Hoca ile tanıştım, bir sürü merkezle tanıştım, bir yere gittim geldim. Hep ait olacak bir yer arıyordum. Aslında ben bunu sonradan fark ettim."[48]

Bu açıklamalar da bizi konu ile ilgili ikinci bir sorgulamaya götürüyor. Her ne kadar kadınlar, yukarıda tartıştığımız sebeplerle spiritüellik alanında daha görünür olsalar da Türkiye'de spiritüel eğilimleri olan birçok erkek de var.

> Baktığımız zaman, erkekler üzerindeki baskıdan hiçbir şekilde bahsedilmiyor. Kadınların üzerindeki baskıdan çok fazla bahsediliyor. Fakat kadınların üzerindeki baskıdan bahsederken erkeklerin üzerindeki baskıdan bahsedilmemesi olayları yine başka bir şeye dönüştürmüyor. İyi gelmiyor. Kadınlar baskılanıyor. Erkekler kışkırtılıyor. Eee baskılanan kadın kadar kışkırtılan erkek hakkında konuşulduğunda bir şeyler dengelenecek.[49]

Dolayısıyla bu noktada Türkiye'deki erkekler de global literatürde belirtildiği gibi bir ikileme sıkışmış gibi görünüyorlar (Cengiz ve Gür, 2021). Nelson, spiritüel erkekliğin en büyük

48 25.05.2019 tarihinde İstanbul'da yapılan görüşme. IST 6: 47 yaşında kadın, yoga eğitmeni

49 15/17/22.05.2019 tarihlerinde Ankara'da yapılan görüşme. ANK 6: 41 yaşında kadın, yoga eğitmeni.

problemlerini: "yalnızlık, yorucu performans ve rekabet, homofobi, ölüm korkusu ve yaşamın anlamına dair hissedilen kafa karışıklığı" (1985: 1) olarak tarif ediyor. İstanbul'u bırakıp eşiyle Muğla'nın bir köyüne yerleşen bir katılımcının hayatının spiritüellik öncesi dönemine ilişkin anlattıkları literatürdeki tespitlerle birebir uyuşuyor:

> Tüm erkeklerle çaktırmadan rekabet halindeydim. Karşılaştırma, kötüleme, erkekleri öyle görüyordum. Kadınları da cinsellik nesnesi olarak görüyordum nihayetinde. Aslında sürekli bir haz alma çabası yani karşı tarafta aciz bir hareket gördüğüm zaman "işte bu kof bir erkek" diyordum. "Ne kadar maaş alıyor, hangi pozisyonda, eşi nasıl, benimki daha iyi" gibi türlü karşılaştırmalar üzerinden erkekleri hep rakip olarak ve kadınlar da arkadaş olmaz diye sadece cinsellikle ilişkilendiriyordum. Şimdi mesela erkeklerle sevgi ilişkisi kurabiliyorum yani hani gerçekten seviyorum, erkekleri de seviyorum. Bu o yin ve yangı tek kişide buluşturabilme yani. Hani eksik tarafı tamamlama gibi.[50]

Yine sevgilisiyle Muğla'nın bir köyüne yerleşmiş olan bir başka erkeğin sözleri de erkekler üzerindeki bu baskıyı net bir biçimde gösteriyor.

> Erkeklerin üzerindeki toplumsal baskı kadınlara oranla daha fazla. Normal bir hayat sürme, para kazanma, evine bakma, başının çaresine bakabilme... Hani bir kadının, ortalama bir kadının ailesinden para istemesi ve bir yıl, iki yıl veya hayatı boyunca durumu elveriyorsa, ailesi sayesinde geçinmesi bir erkeğin bunu yapmasından bence, o da zor artık ama erkeğe nazaran çok daha kolay diye düşünüyorum.[51]

Bu görüşleri destekleyecek şekilde erkeklerin yaşamlarındaki, onları hem spiritüel akımlara çeken hem de uzak tu-

50 12.07.2019 tarihinde Muğla'da yapılan görüşme. MUG 16: 39 yaşında erkek, bilgisayar mühendisi.

51 10.07.2019 tarihinde Muğla'da yapılan görüşme. MUG 18: 38 yaşında erkek, yazar.

tan temel problemleri yalnızlık, zorlayıcı rekabet ve yaşam boyu süren duygusal çekingenlik olarak özetleyebilir (Biddulph, 1994); bu çekingenliğin erkekleri, duygusal ve sosyal açıdan kadınlara göre daha fazla izole ettiğini iddia edebiliriz. Yıllardır Budist pratikler, kadın çemberleri, tantra ve reiki gibi pek çok spiritüel alanda çalışan bir katılımcının çevresindeki erkekler hakkındaki tespitleri de bu noktada oldukça açıklayıcı olsa gerek: "Mevcut halde duygularıyla kadınlar kadar bağlantıda değiller. Mutsuz olduğunun farkında değilsen bir arayışa da girmiyorsun. Aramızda [spiritüel ortamlarda] gördüğüm erkek arkadaşlar da dişi özellikleri daha güçlü olan arkadaşlar. Çok böyle-eril, maskülen halde çok kişi görmüyorum."[52]

Öyleyse buradaki mesele spiritüel erkeklerin sadece duygularını ifade edip edemedikleri değil nasıl ifade ettikleri olabilir. Bu nokta tartışmalarda sık sık toplumsal cinsiyet normlarına göre şiddet, sertlik, güç ve duyguların saklanmasının erkeksi olarak algılanmasına bağlanmaktadır. Örneğin bir kadın katılımcıya göre: "Erkek biraz daha analitiktir kadına göre, 'işte bu böyle olur böyle yaşanır' diyor, düzenini kuruyor ve onun içinde mutlu olmanın bir yolunu buluyor, daha rahat buluyor."[53] Belki "bu şekilde bulması bekleniyor," demek daha doğru olur. Buna rağmen, gelişen hoşnutsuzluk ve kopukluklar çözümlenemiyor; çünkü varlıkları erkeklerin yaşamlarında tanımlı dahi değil. Öyleyse erkeklerin maneviyatının büyük ölçüde kendini koruma kaygısı tarafından yönetildiğini iddia etmek mümkün (Cengiz ve Gür, 2021), çünkü toplum, erkeklerden birçok şey bekliyor ve bu beklentilerle uyuşmayan şeyler, özellikle de eksiklik ve ihtiyaçlar da gizlenmek zorunda kalıyor (Fox, 2008: ix-xiv). Halbuki kadınlar bu eksiklikleri görüp, tanımlayıp onları gidermek üzere açık yüreklilikle spiritüelliğe yönelebiliyorlar. Bu noktada, bir katılımcının kendi erkek olma sürecine dair anlattıkları durumu oldukça aydınlatıyor:

52 10.07.2019 tarihinde Muğla'da yapılan görüşme. MUG 15: 35 yaşında kadın, özel bir şirkette danışman.

53 13.07.2019 tarihinde Muğla'da yapılan görüşme. MUG 17: 37 yaşında kadın, reiki ve yoga eğitmeni.

> Çocukluğumdan beri stratejim duygularımı kapatmak yönünde, o yönde evrimleşmişim yani. Mesela oyun oynarken erkeklerle birbirimizi ittiriyoruz, birbirimize kötü sözler söylüyoruz. Oralarda acı çekmemek için daha çok duygu hissetmemeye yönelmişim. Yani daha sert, daha geçirgen olmayan bir şey... Böyle olunca bir duyguyu kapatıp diğerini açık tutamıyorum gibi hissediyor insan. Yani sevgi duyacak da üzülmeyecek, hiçbir şeyden üzülmeyecek, kırılmayacak ama sevgi duyabilecek bir insan yok. O yüzden erkekler kendilerini çocuklukta şiddetli iletişimle çok kapatıyorlar gibi. Ama kadınlar biraz daha duyguları açık belki de fazla hissediyorlar. Nihayetinde bu duygularla baş etmek için bu yola çıkıyorlar.[54]

Burada da görülebileceği gibi Puttick'in sınıflandırması ile uyumlu olarak, Türkiye'de spiritüel alanda daha çok görülen kendini gerçekleştirme odaklı, daha esnek ve özgürlükçü hareketler, kadınların ve erkeklerin bu sorunlar üzerinden bir dönüşüm yaşamasını sağlıyor ya da bu dönüşümü yaşama ihtiyacı duyan bireyleri kendine çekiyor. Açıkça dönüşme rolünü benimseyen ve kendilerini yeniden yapılandırma sürecine giren bireyler de süreçle paralel bir kişisel deney(im) içinde yer alıyorlar (Palmer, 2003: 249). Bu bağlamda birçok birey yeni kimlikleri denemek, alternatif ve destekleyici bir sosyal bağlamda "kendilerini bulmak" için spiritüel hareketleri ve yeni dinleri kullanıyor (Dawson, 2003: 228). Muğla'da bir köyde yaşayan bir kadın katılımcının sözleri yukarıda anlatılan deneyim sürecini oldukça net bir biçimde aktarıyor: "öncesinde kadın erkek demeden tüm insanlarda eril özellikleri deneyimliyorduk.. Benim hikâyemde öyleydi en azından; kadın formunda ama erkek gibi bir yaşam, dişil özellikleri deneyimleyemiyor. Arayışa ilk önce kadınların katılmasını anlıyorum o yüzden."[55]

Benzer bir biçimde bir erkek olarak daha önce toplumsal olarak eğitilmediğini düşündüğü duygusal alanlarda gelişmek için

54 12.07.2019 tarihinde Muğla'da yapılan görüşme. MUG 16: 39 yaşında erkek, bilgisayar mühendisi.

55 10.07.2019 tarihinde Muğla'da yapılan görüşme. MUG 15: 35 yaşında kadın, özel bir şirkette danışman.

farklı spiritüel pratikleri deneyimlemeye çalışan bir katılımcı da bu süreçte öğrendiklerini şöyle açıkladı:

> Daha özgürdüm... O kalıpları geçince o an ne hissediyorsam daha çok o olmaya başladım. Hani karşı tarafın bir beklentisiyle hareket etmemek, kendime odaklı olmak... Kendime odaklı olunca; sevgi üreyince, paylaşma oluyor. Yani eskiden zorla sevgi vermeye çalışıyordum ve belki ilgi alaka göstermeye çalışıyordum bir erkek olarak. İlk önce kendime ilgi gösterince içimde sevgi üreyince bu sefer o ilgi çabasız bir ilgi alakaya döndü. Bireyselleştik ama [eşini kastediyor] sevgimiz arttı.[56]

Bu noktada hatırlanmalıdır ki bu deney veya kendini inşa süreci hem kadın hem de erkek için birincil rollere girmeyi ve baskın olmayı da ikincil rollere girip liderlere boyun eğmeyi kapsayabilir. Bireylerin hangi deneye neden katıldıkları ise makro yapısal sebeplere bağlı olabildiği gibi önceki bölümlerde bahsettiğimiz bireysel yani mikro yapısal nedenlere de bağlı olabilir (Palmer, 2003: 249). Bir durumda eş ile yaşanan sorunlarla ilgilenmek bir neden iken bir başka vakada bu neden ailede bir kayıp olabilir. Buraya kadar kadınları ve erkekleri spiritüelliğe çeken aynı zamanda da onların spiritüelliğe dair deneyimlerini etkileyen dinamikleri ele aldık. Tartışmayı tamamlamak için sonraki bölümde spiritüel öğretilere yönelen kadın ve erkeklerin bu hareketler içindeki deneyimlerine odaklanacağız.

Toplumsal cinsiyet ve spiritüellik deneyimi

Buraya kadar yaptığımız tartışmadan kadınların deneyimledikleri toplumsal baskının, sıkışmışlığın ve eksiklik hissinin, onların spiritüel arayışlarının dinamiklerine dair karşımıza en sık çıkan açıklama olduğunu söyleyebiliriz. Literatürde sıkça gördüğümüz üzere bu yaklaşıma göre, dişil enerjisi daha yoğun olduğu kabul edilen kadın, "doğal olarak", daha erken ve yoğun bir arayışa girer ve bu arayış da genellikle daha geniş çapta ve

56 12.07.2019 tarihinde Muğla'da yapılan görüşme. MUG 16: 39 yaşında erkek, bilgisayar mühendisi.

derin kimlik deney(im)leriyle sonuçlanır (Woodhead, 2007: 120). Öte yandan bu noktada erkeklerin tüm toplumsal alanlardaki egemenliğinin bir yanılsama olduğunu ve hatta ortada ciddi bir "erkeklik bunalımı" olduğunu öne süren yaklaşımlar da mevcuttur (Faludi, 1999'dan aktaran Giddens, 2013: 149). Bu bağlamda literatürde erkekleri spiritüelliğe yönelten nedenler arasında işin, duygusal ilişkilerin ve aile kurumun değişimi gibi yapısal süreçlerin yanında erkeklik kavramının getirdiği hoşnutsuzluklardan da bahsedilmektedir (Barker, 2008: 30). Örneğin Muğla'da bir yoga kampında tanıştığımız bir mühendis, evdeki hayatını anlatırken "yalnız kaldığımda kendimle ne yapacağımı bilemiyorum," derken, bir başkası "gençliği boyunca hiç eksik olmayan stresten, kontrolü kaybetmek endişesinden ve çok çalışmaktan" yakınmıştır. Dolayısıyla yaşanan kültürel ve toplumsal dönüşümler, kadınlar kadar erkekleri de değişmeye ya da en azından değişim yönündeki ihtiyaçlarını fark etmeye zorluyor. Zaten spiritüel erkekliğe ilişkin bu sorgulamanın temelinde de mevcut kayıp ve çözülmeyi onaracak yeni ve güvenli bir yolun olmayışı yatıyor (Barker, 2008: 30). Kısacası, kadınlar içten aldıkları bir motivasyonla dış dünya ile yüzleşirken erkekler dış dünyaya rağmen iç dünyaları ile yüzleşmeye yöneltilmiştir diyebiliriz.

Elbette bu süreçler, Türkiye'deki spiritüel erkeklik ve kadınlık deneyimlerini de derinden etkiliyor. Nitekim spiritüel topluluklarda görüştüğümüz ve gözlediğimiz erkekler ve kadınlar, bizde eril ya da dişil olarak algılanan var olma biçimleri ile barışmış; toplumsal cinsiyet yanılsamalarıyla yüzleşmiş ya da yüzleşmeye açık olan, en azından bu yönde çabalayan kişiler izlenimi uyandırdılar. Bu yüzleşmeler, bazen öğretilerin etkisiyle gerçekleşirken bazen de bu kalıplardan çıkma ihtiyacının kendi, bireyleri spiritüel hareketlere yöneltebiliyor. Çünkü Ankaralı bir yoga ve refleksoloji eğitmeninin de belirttiği gibi "bu topluluklarda doğru, yanlış ve yargılama toplumun geri kalanı ile kıyaslandığında çok daha azdır."[57] Katıldığımız pek çok

57 27.04.2019 tarihinde Ankara'da yapılan görüşme. ANK 2: 38 yaşında kadın, yoga ve refleksoloji eğitmeni.

spiritüel toplantıda söylendiği gibi "olan iyi ki olmuş, olmayan da iyi ki olmamıştır." Bu anlayış, insanı modern sorunlardan uzaklaştıracak ve hayatı tekrar anlamlandırmalarını sağlayacak ciddi bir teslimiyet fikrine dayanır.

Bu noktada kadın ve erkek yaklaşımları arasında gözle görülür bir farka dikkat çekilebilir. Örneğin pek çok erkek için spiritüellik, yeniden güçlenecekleri güvenli bir yol, bir çıkış olarak görülebiliyor. Toplumun geneli tarafından yargılandığını hisseden erkekler, kendilerine kabul edilebilecek ve onları çeşitli açılardan güçlendirecek akılcı argümanlar sunan spiritüel hareketlere yönelebiliyorlar. Tablo 21'de görülebileceği gibi ankete katılan kişilerin pek çoğu kendine özgü bir inanca sahip ya da kendi tanımladıkları daha esnek ve bireysel düşüncelere yöneliyor. Oldukça çok sayıda kadının, inandığı Tanrı'nın belli bir din ile bağlantısı olmadığını ve Müslüman olmakla birlikte bazı şüpheleri olduğunu belirtmesi de ayrıca dikkate değer bulgular.

TABLO 21
Cinsiyet ve İnanç İlişkisi

	Kendime özgü bir inancım var	*Tanrı inancım var ama herhangi bir dine mensup değilim*	*Müslümanım ama bazı konularda şüphelerim var*	*Müslümanım Kur'an Sünnet ve Hadislerde bulunan her şeye dair inancım tam*	*Başka bir dinin mensubuyum*	*Di î inancım yok*
Kadın	80	80	31	36	4	31
Erkek	22	14	3	2	2	10
Diğer	0	1	0	0	0	1

Dolayısıyla kadınlar baskı, sıkışmışlık ve eksiklik duygularına karşı aidiyet, güçlenme ve değerlilik gibi duygular üzerinden hareket ederken; erkekler duygusal öz-farkındalık, öz-disiplin, akıl sakinliği, yeterlilik duygusunu arttıran bir dil ve uygulamalar ile motive oluyorlar. Bu noktada özellikle meditas-

yon gibi bazı uygulamaların, modernitenin duygusal hoşnutsuzluklarının yönetiminde pozitif psikoterapötik değere sahip olduğunu gösteren bilimsel çalışmaların da özellikle Batılı erkeklerin bu tür faaliyetlere katılma konusundaki dirençlerini kırdığı görülüyor (Barker, 2008: 44). Bu tespitler, bizim alandaki gözlemlerimiz ve görüşmelerimiz ile de örtüşüyor. Nitekim araştırma kapsamında görüştüğümüz erkek katılımcıların büyük çoğunluğunun kadınların aksine hayatlarındaki duygusal gerilimler, belirsizlikler ve hoşnutsuzluklar sonucunda değişim ihtiyacı hissettiklerinde kendilerine daha "akılcı" ve "sistematik" gelen yöntemlere ve pratiklere başvurmayı uygun bulduklarını, onlara –daha keşfedilmemiş topraklar olsalar da– görece daha güvenli görünen çıkışlara yöneldiklerini gözlemledik (Cengiz ve Gür, 2021).

Kadınlar ile erkekler arasında spiritüel hareketlere taleple ilgili farkların yanı sıra arz tarafında da önemli farklılıklar bulunuyor (Woodhead, 2007). Bu anlamda madalyonun öteki yüzüne bakacak olursak bu durum Osho Hareketi'nde, Brahma Kumaris'te, birçok Wiccan ve Pagan gruplarında kadın sayısının artışı ile açıkça görülüyor (Puttick, 2003: 231).

Yaptığımız gözlemler, görüşmeler ve anketlere dayanarak spiritüel ortamlardaki kadın sayısının erkek sayısından fazla olduğunu rahatlıkla iddia edebiliriz. Hatta bir katılımcı spiritüel hocaları arasında kadınların çoğunlukta[58] olduğunu dahi söyledi ki yeni dinî hareketlerde karizmatik liderlerin çoğunun erkek olduğunu düşünürsek bu oldukça özgün bir durum. Kendisi de yoga eğitmeni olan bir başka katılımcının gözlemi de oldukça benzer: "Şimdi daha dünya çevresinde bakarsam eğer, kadınların ve erkeklerin eşit miktarda yani yoga camiasında kadınlar ve erkekler çok eşit görünüyor gözüme. İyi yoga hocaları kadın ve erkek. Erkeklerin yapabildiklerini kadınlar da yapıyor."[59]

---

58 10.07.2019 tarihinde Muğla'da yapılan görüşme. MUG 14: 27 yaşında kadın, gönüllü yoga eğitmeni.

59 15/17/22.05.2019 tarihlerinde Ankara'da yapılan görüşme. ANK 6: 41 yaşında kadın, yoga eğitmeni.

Mesele kadın ve erkeğin spiritüel hareketlerdeki konumuna geldiğinde tabii ki birtakım farklı roller de var. Öncelikle ortada geleneksel kültürel idealleri destekleyen veya yeniden yaratan Evangelizm gibi birçok hareket bulunuyor (McGuire, 2002). Bu topluluklara katılmak birçokları için modernite ve çoğulcu toplumu karakterize eden ahlâki belirsizlikten kaçışı temsil ediyor: Yani daha esnek ve akışkan olan seküler toplumdan daha katı ve belirgin çizgilere kayan bakışlar ya da tercihler söz konusu olabiliyor (Palmer, 2003: 246). Fakat bu tür geleneksel hareketlerde kadınların maneviyatını tanımlamak için fazla rol modeli yok. Bu durum kendini dinî unvanlarda da gösteriyor. Örneğin rahip, efendi, guru, papa gibi birçok unvanın kadın için bir karşılığı yok ve pek çok geleneksel dinde rahibe pozisyonları da oldukça kısıtlı ve kısıtlayıcı (Puttick, 2003: 232). Belki de bu nedenle –kimi daha geleneksel yollarda çoğunlukla veya tamamen erkeklerle sınırlı kalmış olsa da– bizim gözlemlediğimiz pek çok spiritüel harekette kadınlar için manevi büyümenin ana yollarından biri de öğrencilik. Tablo 22'de de görüldüğü gibi her ne kadar soruyu yanıtlayanların sayısı oldukça az olsa da kadınlar bir öğretmenle çalışmaya daha açıklar. Spiritüel bir pratik olarak bir guru ya da öğretmenle çalışıyor olmak cevabını tercih edenler büyük bir çoğunlukla kadınlar. Erkeklerin çok daha küçük bir kesimi spiritüel bir öğretmenle çalışmayı tercih etmiş gibi görünüyor. Bir öğretmen veya Tanrı'ya karşı alıcılık, sevgi ve bağlılık vurgusuyla hareket eden bu pozisyon birçok açıdan "kadınsı" bir yol olarak algılanıyor.

TABLO 22
Cinsiyete Göre Spiritüel Bir Öğretmenle Çalışan Katılımcı Sayısı

Kadın	53
Erkek	6
Diğer	1
Ara toplam	60
Toplam	528

Öte yandan, spiritüel yollara yönelmiş erkekler için karizmatik spiritüel liderlik pratikleri daha farklı bir noktada duruyor. Spiritüel hareketler bağlamında karizmatik liderliğin önemi, hem yukarıda ifade ettiğimiz gibi literatürde sıklıkla vurgulanan bir husus hem de yaptığımız gözlem ve görüşmelerde bu hareketlerin en temel özelliklerinden biri olarak ortaya çıkıyor. Hatta bu araştırma projesinin hazırlık çalışmaları sırasında Türkiye'deki yoga camiasında patlayan bir skandal,[60] bizi bu konuya özellikle hassas hale getirdi. Bu nedenle karizmatik liderlik meselesini tüm katılımcılarla özel olarak tartıştık. Kısaca araştırma boyunca karşılaştığımız gruplarda (spiritüel) öğrenci-öğretmen ilişkilerine dair birbirleriyle iç içe giren kabaca dört biçimin varlığından bahsedebiliriz: karizmatik erkek usta/öğretmen ve onu saygıyla ve hayranlıkla takip eden öğrenciler; "dişil yönleriyle" barışık, yumuşak esprili erkek usta/öğretmen ve onu ilgiyle takip eden öğrenciler; daha "eril" bir görüntü veren karizmatik kadın usta/öğretmen ve ona hayranlık duyan öğrenciler ve son olarak (kadının lider/öğretmen konumunda olduğu topluluklarda daha sık gözlemlenen bir diğer durum) otoritesini öğrencilerine gösterdiği sevgi ve şefkatten alan kadın usta/öğretmen ve onu sevgiyle takip eden öğrenciler.

Kendisi de bir yoga eğitmeni olan bir katılımcı,[61] spiritüel ortamlarda genellikle kadın öğrencilerin erkek otoritesine saygı duyduğunu; ancak eğer usta bir kadınsa bu durumda toplulukta –daha önce bahsettiğimiz Wiccan gruplarda da olduğu gibi– ya daha az hiyerarşinin olduğunu ya da kadınların daha erkeksi kabul edilen rolleri oynamaya başladıklarını ifade etti. Bununla ilgili olarak literatürde eril ve dişili toplumsal bir bağlamda bir araya getiren daha androjen toplulukların mümkünlüğü üzerine de pek çok tartışma yapılıyor. Hatta literatürde farklı spiritüel hareketler arasında daha devrimci nitelikler

60 2014 yılında Türkiye'de birçok yoga merkezi olan ünlü bir yoga hocasının bu merkezlerde eğitim alan ya da çalışan bazı kadınlara cinsel istismarda bulunduğu ve bu nedenle kurumda çalışan birçok yoga eğitmeninin istifa ettiği gazetelere yansıdı. Söz konusu kişi daha sonra beraat etti.

61 15/17/22.05.2019 tarihlerinde Ankara'da yapılan görüşme. ANK 6: 41 yaşında kadın, yoga eğitmeni.

arz edebilecek "post-modernist, post-feminist ve androjen bir liderlik tarzının" ortaya çıkmaya başladığına dair gözlemler de mevcut (Dawson, 2003: 228). Meditasyon eğitmeni başka bir katılımcının kendi izlediği Budist yolla ilgili gözlemleri yukarıdaki tespitlere güzel bir örnek teşkil ediyor: "kadın erkek ayırma konusunda ilginç bir sistemi var. Kadınlar erkekler ayrı yerlerde ibadetlerini devam ettirirler fakat bir kadın ermiş ile bir erkek ermiş arasında hiçbir fark yok."[62]

Yine de daha önce bahsettiğimiz gibi uluslararası literatürde hâlâ yeni dinî grupların çoğu ataerkil olarak nitelendirilebiliyor; çünkü Dawson'ın da iddia ettiği gibi kadınsı spiritüelliğin niteliklerini yücelttiklerinde ve kadınlara güç pozisyonları verdiklerinde bile erkeklik otoritesine öncelik vermeye ve bunu çoğunlukla da kadınları kısıtlayıcı bir biçimde yapmaya devam ediyorlar (2003: 228). Hatta kimi hareketler, kadını otorite pozisyonuna getirse dahi, onları daha kadınsı görülen "boyun eğme" pratikleri konusunda teşvik etmeyi de ihmal etmiyorlar (Vance, 2015). Tam da bu yüzden öğrenciliğin Türkiye'deki spiritüel hareketlerde erkekler için manevi büyümenin/olgunlaşmanın pek de tercih edilmeyen bir yolu olduğu söylenebilir.

Diğer alanlardaki öğretmen-öğrenci ilişkilerinde olduğu gibi karizmatik otoritenin yarattığı bir diğer önemli gerilim de bu tür hareketlerin takipçileri ile liderler arasındaki cinsel dinamiklerden kaynaklanıyor. Zira literatürde de dikkat çekildiği üzere yeni dinî hareketlerin liderleri ve takipçileri arasındaki bağ çok yoğun ve kişiseldir ve bazen –kasten veya kasıtsız olarak– öğrenciler ve öğretmenler sevgili olurlar (Dawson, 2003: 227). Tabii ki bazı inançlar, öğretileri gereği cinselliği veya cinsel enerjiyi ruhani amaçlarına ulaşmak adına araçlar olarak tanımlayabilirler; fakat cinsellik ve/veya şehvet gündelik düzlemde şüphe ile yaklaşılan, normatif dinler alanında ise iyice kısıtlanan ve ciddi sınırlarla kuşatılmış bir olgudur. Öyle ki Palmer'in vurguladığı gibi ruhani cinsel deneyimler, çağdaş kadınların karşılaştığı belirli sosyal sorunlara yönelik çözümler

62 05.05.2019 tarihinde Ankara'da yapılan görüşme. ANK 4: 38 yaşında erkek, meditasyon eğitmeni.

olarak dahi görülebilirler (2003: 250). Yine de dinî ya da spiritüel hareketler dâhilinde gerçekleşen cinsel eylemler, öğrenciler açısından dengesiz güç ilişkileri nedeniyle birçok sıkıntıyı da beraberinde getirmekte; Puttick'in vurguladığı gibi spiritüel öğretmen ile romantik ilişki, kadınlar için bazı özel tehlikeler de barındırabilmektedir (2003: 233). Bu tür özel ilişkiler, usta-öğrenci ilişkisinin yoğunluğu ve mahremiyeti çerçevesinde cinselliğe ve dolayısıyla cinsel istismara neden olabilir. Öyle ki günümüzde karizmatik otorite üzerinden yapılan tartışmaların ana odaklarından biri ataerkil iktidarın kötüye kullanımı bağlamında eski[63] ve yeni dinî gruplarda görülen cinsel taciz ve istismar vakalarıdır. Bu noktada küresel olarak en bilinen vakalardan biri Tanrı'nın Çocukları (*Children of God*) olarak bilinen Hıristiyan Hareketi'dir. Hareketin lideri David Berg, kadın takipçileri ile çok sayıda cinsel ilişkide bulunmuş ve üyelerini bu örneği izlemeye teşvik etmiştir (Puttick, 2003: 235). Halbuki hareket ilk on yılında çoğu 1960'lardaki karşıt kültür hareketlerinin bir parçası olan genç üniversitelileri kendine çekmesiyle biliniyordu. Hatta bu hareket ebeveynlerin, medyanın ve kült karşıtı hareketin güçlü direnişine rağmen yüz binlerce kişiyi Evangelizm üzerinden İsa'ya çekmeyi de başarmıştı (Vance, 2015: 77). Bu örneğin ötesinde Batı'da cinsel tacizle suçlanan gurular, papazlar ve hatta Budist rahipler bile bulunmaktadır. Puttick'e göre bu hareketlerde yer alan kadınlar her zaman pasif kurbanlar olmayabilirler; fakat cinselliğin iktidar edinmek için kullanılması ve aydınlanma arayışına bağlanması, mağdurlar için acı ve hayal kırıklığına, failler içinse kimi zaman tüm harekete yansıyan bir itibar kaybına yol açmaktadır (2003: 234-235). Bu tür gruplarda yaşananlara ilişkin aşağıdaki gibi birçok tanıklığa başvurmak mümkündür:

> Bu da var ama gerçekten hani bunu kendi içsel dengesini korumak için yapan erkekler de var. Fakat ben şey diye düşünüyorum, evet o karizmatik erkekler yeterince ilgi bulamadığında, burada bu stüdyolarda da bulmaya çalışıyorlar. (...) Bu ka-

63 Bkz. Saymaz, 2019.

yıt dışı kalabilir mi bilmiyorum ama çok net bir şey var, yani bazı erkekler var, bakıyorsunuz gayet normal, her şey dengede gibi görünüyor. Ama o kadar çok kendisini eksik ve ezik hissediyor ki doğal olarak bir stüdyoya girip 20 tane kadına ders veriyor olmak ve o kadınların hayranlığını kazanmak onun egosuna, süper egosuna hizmet ediyor.[64]

Bazıları kız arkadaşları yüzünden spiritüel faaliyetlere giriyor. Kız tavlayayım diye giren bir sürü erkek var. Yogaya giden spiritüel kitap okuyan çok fazla erkek var. Kendiliğinden meraklı olanlar çok azdır. Karizmatik erkek ve hayran kadın meselesi var. Narsizm bulaşıcı bir hastalık gibi, kadınlar da erkekler de bunun içinde. Özgüveni düşük olan biri yüksek olanı buluyor da eşleşiyor yani. Herkesin derdi imajı. Benim de öyle oldu, şu anda daha az ama muaf değiliz.[65]

Gözlem yaptığımız topluluklar içinde takip ettiği yoga ekolünün kurucusunun karıştığı skandalları anlatarak bu sebeple ekolden uzaklaştığını söyleyen erkekler de; aynı grup içinde yer alıp kendi ortamında hiç böyle durumlarla karşılaşmadığını; bu nedenle grup içinde kalmayı tercih ettiğini söyleyen kadınlar da bulunuyordu. Bunların yanı sıra görüştüğümüz birçok kişi zaten arayışta olan kişilerin kırılganlığı üzerine oynanması durumunda hemen hemen herkesin manipüle edilebileceğini ifade etti. Aşağıdaki alıntı tam da bu duruma bir örnek oluşturuyor:

Hani mesela o tarzdaki bir lider erkeğin olduğu öğretiler içerisinde tabii ki de ona doğru çekilen kadınlar var. Bunların bazıları gerçekten hani iyi bir şey yapıyor olabilir. Daha şifalandırıcı çalışmalar içerisinde bulunabiliyor baktığında. Ve o şeye girmiyor aslında. Yani kadın belki öyle algılıyor olabilir; ama sonuçta aslında cinsel bir içeriğe gitmiyor. Sen oradaki o kadar yaralı o kadar hiç sevgi görmemiş halde olabiliyorsun ki

64 18.07.2019 tarihinde İzmir'de yapılan görüşme. IZM 2: 47 yaşında kadın, yoga ve nefes eğitmeni.

65 28.04.2019 tarihinde Ankara'da yapılan görüşme. ANK 3: 45 yaşında kadın, eski memur.

> kadınlar da, erkekler de de var ama sonuçta kadınlar tarafından konuşuyoruz diye... Dolayısıyla oradaki en ufak bir yakınlaşmayı en ufak bir iyi davranışı zaten şey olarak algılıyorsun, "tamam benimle ilgileniyor falan" diye algılıyor olabilirsin mesela bakınca. Ha erkek tarafında da zaten öyle bir boşluk varsa, işte beğenilmek, takdir edilmek, onaylanmak gibi bir ihtiyaç varsa; o, tencere kapak oluyor. Ondan sonra artık nereye gidiyorsa gibi bir şey bence.[66]

Dolayısıyla, kadın veya erkek fark etmeksizin görüştüğümüz insanların büyük çoğunluğu diğer topluluklarda ne kadarsa burada da kadınlara dönük istismarın o kadar olduğunu; spiritüel ortamların bu noktada bir ayrıcalığı olmadığını ifade ettiler. Elbette, ortamdaki kadın sayısının fazlalığına, karizmatik erkek liderlerin sayısının azlığına ve tabii erkek liderlerin avantajına da dikkat çekerek. Ancak bizce bu noktada ilginç olan bir husus daha var: spiritüel düşüncenin genel "bırakmacı" tavrına uygun olarak bu konudaki yaklaşımlarda belirgin bir kayıtsızlığın var olması. Yani eğer bir istismar oluyorsa genel olarak bunun bir cinsel enerji dengesizliğinden kaynaklandığı ve nihayetinde dengenin bulunduğu; dolayısıyla bundan tek bir tarafın sorumlu olamayacağı düşünülüyor ki bu yaklaşımın da *ying* ve *yang* meselesinde olduğu gibi geleneksel ve özcü cinsiyet rollerinin ve ataerkil ideolojinin başka biçimlerde yeniden üretilmesi anlamında tehlikeli olduğunu düşünüyoruz. Aşağıdaki alıntı bu duruma oldukça güzel bir örnek teşkil ediyor.

> O (katılımcı, yoga camiasında patlayan skandala referansla ilgili kişiden bahsediyor) olayındaki konu şu bence. Bu konu çok suistimal edilmeye açık bir konu. Bunu bir erkek de çok suistimal edebilir, kadın da çok suistimal edebilir. Çünkü çok süptil (*subtle*) bir şeyden bahsediyorsunuz. Birilerinin inansa da inanmasa da kafasının bir tarafında sürekli soru işareti olan ve bir şekilde aslında merak ettiği bir şeyden bahsedi-

66 24.07.2019 tarihinde yapılan görüşme IZM 5: 47 yaşında, erkek, yoga eğitmeni.

> yorsunuz. Ve o halinizi, bizim eğitimimizin içinde bu işin etiğine de çok fazla vurgu yapılır. Siz bunu sömürmeye, kullanmaya başladığınız zaman, etrafınızda gerçekten kadın ya da erkek onlarca müridiniz olabilir. Onların yapamadığı bir şeyi yapıyorsunuz, yaptığınız şey işe yarıyor, üzerine bir karizmanız varsa, ağzınız iyi laf yapıyorsa falan. Ve etik anlamda henüz o etiği yaşayabilecek kıvama gelmediyseniz, şahane bir sömürü mekanizması.[67]

Sonuç olarak kadınların spiritüellik içindeki konumlarının erkeklere göre daha paradoksal olduğu söylenebilir. Kadınlar, hem geleneksel dinlerin birincil takipçileri hem de dünyadaki dinlerin çoğunda seslerini duyuramayan hatta çoğu zaman ibadet yerlerine girişleri dahi kısıtlanan figürlerdir. Öte yandan yukarıda ifade ettiğimiz gibi nadiren de olsa birincil veya ikincil rollerini kendileri seçerek dinî lider ya da öğretmen olabilirler. Ancak bu durumlarda bile ataerkil ideolojinin çizdiği sınırlarla çevrilmişlerdir ve genellikle istismara ya da ayrımcılığa uğrarlar. Bu durum spiritüel dünya için de büyük oranda geçerlidir. Öyle ki, Putttick'in de vurguladığı gibi kadınlık, spiritüel dünyada bazen nezaketli bir yakınlık ve dine bağlılıkla ilişkili adanmışlık, merhamet, sezgi ve açıklık gibi niteliklerle ilişkilendirilirken; bazen de ruhsal (aydınlanma kapasitesi açısından) yetersizlik, zayıflık, düşkünlük, kirlenmişlik, hatta kelimenin tam anlamıyla ruhsuzlukla özdeşleştirilebilir (Puttick, 2003: 230).

Bununla birlikte erkeklerin spiritüellikle ilgili konumları da kadınlardan daha az çelişkili değildir. Önceki çalışmamızda detaylı olarak tartıştığımız üzere bizce erkekler, bir yandan ataerkil sistem tarafından güçlü ve yardıma ihtiyaç duymayan, kendine yeterli bireyler olmaya zorlanırken, öte yandan ekonomik, toplumsal ve kültürel değişimler sonucunda bu ağır yükü taşıyamaz, yerini bilemez ve bu konuda yardım da isteyemez hale gelmişlerdir. Benzer bir biçimde erkeklere hem geleneksel hem

67 29.07.2019 tarihinde İzmir'de yapılan görüşme. IZM 9: 38 yaşında kadın, spiritüel eğitmen.

spiritüel ortamlarda daha akılcı, yönetici, güçlü ve koruyucu nitelikler atfedilir fakat spiritüel kurtuluş söz konusu olduğunda bu "hasletlerin" onlara çok da yardımcı olmayacağı söylenir. Spiritüel bilgiye ve bilgeliğe ulaşmak için "dişi taraflarıyla bağlantıya geçmeleri" önerilir; geçtiklerinde ise alay konusu olurlar. Öyle ki erkekler, ataerkil ideolojinin tazyiki altında hem spiritüel bir çıkışa ihtiyaç hissederler hem de hegemonik erkekliğin kıskacında spiritüel eğilimlerini gizlemek durumunda kalırlar. Bu nedenle de görüşme ve gözlemlerimiz Türkiye'de erkeklerin spiritüel öğreti ve topluluklara ancak erkekliklerine halel gelmeyecek; yeterlilikleri ile ilgili sorgulamalara neden olmayacak; güçlenmelerine "mantıklı" ve "rasyonel" bir biçimde katkıda bulunabilecek ve erkekliğe dair problemlerin getirdiği yetersizlik hissiyle mücadele etmelerine olanak sağlayacak somut koşullarda ve de ancak ihtiyatlı bir biçimde katıldıklarını net bir biçimde göstermektedir (Cengiz ve Gür, 2021).

Metin Üstündağ, Met Üst, 1, 2012, s. 22.

ALTINCI BÖLÜM

SPİRİTÜELLİK, İSLÂM VE TASAVVUF

Bu bölümde spiritüelliğin tasavvufla olan ilişkisini ele alacağız. Spiritüel arayışlarla tasavvuf arasındaki ilişkileri ve katılımcıların tasavvuf terminolojisine başvurarak anlattıkları inanç biçimlerini; Mcdaniel'ın yatay kutsallık anlayışı (*horizontal sacred*) üzerinden incelemenin, konuyu anlamak açısından önemli olduğu inancındayız. Mcdaniel, inanç sistemlerinde kutsalın dikey ya da yatay olarak tahayyül edildiğini vurgular. Ona göre dikey anlayışta dünyanın dışında konumlandırılan bir Tanrı fikri varken; yatayda ise kutsal olan, her şeye içkin bir değer olarak karşımıza çıkar. Dikey kutsal anlayışını benimseyen inanç sistemlerinde Tanrı insanların ve diğer tüm varlıkların üstünde konumlandırılır. Dikey inançta insan, kendini üstün varlığın karşısında aciz görürken tüm inanç ve umudunu ona bağlar. Her şey ondan gelip, ona dönecektir; insan da onun yeryüzündeki ifadesi ya da tecellisidir. Tanrı hem bizim üstümüzde, aramızda, hem de içimizdedir. İbrahimi dinlerdeki kişiselleştirilmiş (*personified*) Tanrı fikri ve yaratan-yaratılan ilişkisi; dikey kutsal anlayışının açık bir ifadesidir. Yatay anlayışta ise yaşayan her mahlûk başka bir yaratıcıya göre hizalanmamakta, kendi içinde değerli olarak algılanmaktadır. Her mahlûk; başka üstün bir gücün objesi değil, kendi yaşamının öznesidir. İkin-

ci olarak yatay anlayışta mahlûklar arasında karşılıklı ilişki ve ahenk vardır, bu ilişkide her mahlûk ötekini yüceltmektedir. Mcdaniel, İbrahimi dinlerde de yatay unsurların olduğunu söylemekte, hatta bu dinlerde dikey ve yatayın birbirini tamamlayacak şekilde bulunduğunu dile getirmektedir. Tanrı ya da yüce ruhun her insanda olması, ruhun tanrısal olması, Tanrı'nın yeryüzünde alınan her nefeste var olması gibi inançlar, İbrahimi dinlerdeki yatay unsurlar olarak değerlendirilmektedir (Mcdaniel, 2009: 29)

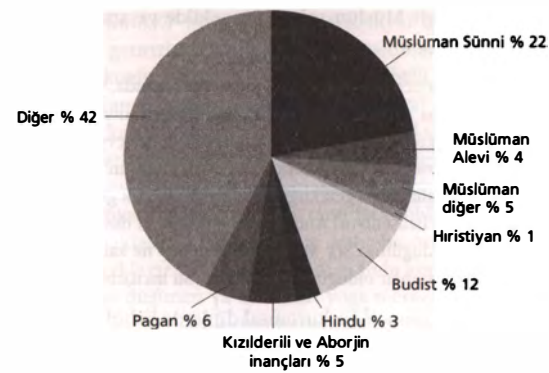
TABLO 23
Yerleşik ve Kurumsal Dinlere Bakış

	"Yerleşik ve kurumsal dinlerden hoşlanmam"				
	Hiç katılmıyorum	*Katılmıyorum*	*Katılıyorum*	*Tamamen katılıyorum*	*Toplam*
Sayı	10	67	140	58	275
Geçerli yüzde	% 3,6	% 24,4	% 50,9	% 21,1	% 100

Katılımcıların çok büyük bir bölümünün örgütlü dinî yapılarla ve resmî din ile mesafeli olduğunu daha önce belirtmiştik. Burada örgütlü ve resmî dinle okullarda okutulan, camilerde vaaz edilen, Diyanet İşleri Başkanlığı vasıtası ile kurumsallaştırılmış, ilahiyat fakültelerinde öğretilen dini kastediyoruz. Kendi içinde farklı sesleri barındırmak ve zaman içinde değişime de uğramakla birlikte katılımcıların zihninde "din kültürü ahlâk bilgisi" kitaplarında somutlaşmış olan bu din biçimine, (Diyanet dinî de denebilir) resmî ve örgütlü din diyoruz. Katılımcıların büyük bölümü bu dinin hiyerarşik yapısını, Tanrı'yı bu hiyerarşinin tepesinde konumlandıran anlayışını, insanı diğer varlıklardan daha üstün kabul eden insan merkezciliğini (*antropocentrism*) ve kadını ikincil konuma iten ataerkil niteliğini eleştirmektedirler. Nitekim yukarıda, Tablo 23'te görüldüğü gibi anketi dolduran katılımcıların % 72'si yerleşik ve kurumsal dinlerden hoşlanmadığını belirtmiştir. Bundan çok daha ilginç olan bir veri ise "benimsenen dinî anlayışla" ilgili soruların ya-

nıtlarında ortaya çıkmaktadır. Grafik 6'da görüldüğü gibi katılımcıların % 43'ü İslâm, Hıristiyanlık, Budizm gibi seçenekleri değil bunların dışında "diğer" seçeneğini işaretlemiştir. Sünni Müslümanlık % 21,3'te kalırken katılımcıların % 4,3'ü Müslüman (Alevi), % 5,3'ü Müslüman (başka bir mezhep veya tarikat), % 12'si Budist, % 5,6'sı Pagan ve % 5,3'ü Kızılderili veya Aborjin inancı seçeneğini işaretlemiştir. Katılımcıların kayda değer bir kısmının resmî İslâm dışındaki inançları tercih etmiş olması kurumsal ve yerleşik dinlere mesafeli olan duruşu net olarak göstermektedir.

GRAFİK 6
Katılımcıların Benimsediği İnançlar[1]



Ancak, resmî İslâm anlayışı ile mesafeli, kendilerini ekseriyetle kendine özgü bir inanç ile ya da Pagan, Budist vb. inançlar ile tanımlayan katılımcıların tasavvuf söz konusu olduğunda ise yaklaşımlarının kayda değer ölçüde değiştiğini gözlemledik. Spiritüel arayışlarında hangi anlayışı takip ettiklerinden bağımsız olarak katılımcılar arasında önemli bir kesim, kendi

1 Grafik 6'nın içeriği Üçüncü Bölüm'de katılımcıların sosyo-ekonomik profili başlığı altında verdiğimiz Tablo 7 ile aynıdır.

inançlarını anlatırken tasavvuf geleneğinde benimsenen bazı kavramlardan, kişilerden ve yaklaşımlardan söz etmektedirler. Bu bölümde, katılımcıların kendi inançları ve tasavvuf anlayışı arasındaki benzerlikleri inceleyeceğiz. Gözlemimiz, katılımcıların Tevhid fikri (bütünlük) teklik, Ene'l-Hak; sembolizm, bağlantı kurma; hiçlik; züht (*ascetism*); sevgi, aşk ve kalp gibi temalardan bahsettiklerinde ekseriyetle tasavvuf terminolojisine ve düşünme biçimine başvurdukları yönündedir.

Öncelikle katılımcıların kendi inançlarını ve ruhani yolculuklarını anlatırken İslâm'ın ve Müslümanların içinde bulunduğu durumla ilgili çeşitli eleştiriler yöneltmekle başladıklarını söyleyebiliriz. Örneğin, İstanbul'dan bir katılımcı,[2] dinlerin aslında sevgiden, akılcılıktan ve güzel ahlâktan bahsettiğini, fakat günümüzde Müslümanlığın bu şekilde yaşanmadığını dile getirmektedir:

> Belki sadece din denebilirdi; atıyorum şu anda, yol denebilirdi başka bir şey denebilirdi. O zaman kimse bunu ayırmayacaktı. Çünkü baktığınız zaman Hıristiyanlık da sevgiden bahsediyor, Musevilik akılcılıktan bahsediyor, insanın ne kadar aklını iyi kullanması gerektiğinden, Müslümanlık güzel ahlâklı olmaktan bahsediyor. Ama bugün ne yazık ki dünyada örneklerini gördüğümüz şey Müslümanların hep ne kadar ahlâksız ve zorba insanlar olduğunu görüyoruz, bu incitici bir şey elbette.

Bir diğer katılımcı[3] ise kurumsal dinlerde kabul gören inançları; az gelişmiş, henüz olgunlaşmış, "çocuk insanlara" yönelik telkinler olarak algılamakta; dolayısıyla bu şekilde anlatılan dini ilkel bulmaktadır:

> Bu çok ilkel insan modeli, şeyi; ilkel bir insana ancak söylenecek şeyler bunlar. Bana göre öyle. Yani daha şuuru gelişmemiş, az gelişmiş bir insana; sen yanlış yaparsan seni cezalandırırım, iyi bir şey yaparsan da seni mükâfatlandırırım. Çocuk

2 25.05.2019 tarihinde İstanbul'da yapılan görüşme. Ist 6: 47 yaşında kadın, yoga eğitmeni.

3 15/17/22.05.2019 tarihlerinde Ankara'da yapılan görüşme. Ank 10: 41 yaşında kadın, yoga eğitmeni.

> insan. Ruhsal evrim sürecinde daha çocukluk sürecinde olan bir insana hitap eden bir bilgi bu benim için... Yani cehenneme atılacağın bir şey, yani, ya da her yaptığından cezalandırılacağın bir sistem ilkel geliyor insanlara ve bunu kabul etmiyorlar esasında.

Katılımcılar arasında eğlenmenin, gezmenin, dolaşmanın, dinen hoş görülmediğine dair yaygın bir düşünce vardır ve bu şekilde "hızlı" bir yaşam süren, partilere giden, içkili ortamlarda vakit geçiren kişilerin geleneksel dine yaklaşmasının zor olacağı düşünülmektedir. Öte yandan, geleneksel din ile mesafenin toplumdaki kültürel yarılmalar ile alakalı olduğu da çok açıktır. Örneğin bir katılımcı[4] Müslüman kimliğini belirtmek konusundaki çekincesini: "ben Müslümanım demekten kaçınıyorum çünkü AKP Müslümanlığı anlaşılıyor öyle deyince," şeklinde dile getirirken; bir diğeri[5] ise Müslümanları şu şekilde resmetmektedir: "cihatçı, ne yapacakları belli olmayan tipler, gözleri kan çanağı ve bakınca böyle bi rahatsız oluyorsun." Burada katılımcıların çoğunun, geleneksel ve resmî İslâm ile (kültürel arka planda) bir kan uyuşmazlığı içinde olduklarını rahatlıkla söylenebilir. Bu uyuşmazlık, gündelik hayat, estetik değerler, siyasi tutum ve yaşam tarzı farklılıkları ile anlatılmaya çalışılmaktadır. Karşılaştığımız ilginç bir örnek bu konuda oldukça açıklayıcıdır. Araştırma sürecinde kendi yoga salonunu kurmayı düşünen ya da bizzat yoga merkezi sahibi olan birçok kadın ile görüştük. Bunlardan sadece biri başörtülüydü. Spiritüel konulara ilgili bu katılımcı, yoga merkezlerine giden kadınların, başörtülü ve daha geleneksel görünümlü kadınlara belli bir mesafe ile yaklaştıklarını; bu topluluktan dışlanma korkusu yüzünden sürekli gittiği yoga salonuna girerken başörtüsünü çıkardığını ifade etti. Bu örnek, kendini spiritüel yolculukta tanımlayan kişilerin, geleneksel dine ve Müslümanlara olan mesafelerini anlamak açısından önemli ipuç-

4 28.04.2019 tarihinde Ankara'da yapılan görüşme. Ank 3: 45 yaşında kadın, eski memur.

5 05.05.2019 tarihinde Ankara'da yapılan görüşme. Ank 4: 38 yaşında erkek, meditasyon eğitmeni, jeoloji mühendisi.

ları vermektedir. Spiritüel arayışların geleneksel din kodlarından arındırıldığı ölçüde kabul gördüğü ve geleneksel dini çağrıştıran unsurlara tahammülün alt düzeylerde olduğu gözlemlenmektedir.

Spiritüel arayışlara meraklı insanlar kendileri ile geleneksel din arasına net bir biçimde mesafe koyarken, genellikle tasavvufa daha sempatik yaklaşmaktadırlar. Aslında bu yeni bir durum da değil. Önceki bölümlerde değindiğimiz gibi neo-spiritüalizmin Türkiye'deki kurucusu sayılan Dr. Bedri Ruhselman'ın alana orjinal katkısı 1940'lardan beri spiritüalizmle tasavvufu bağdaştırmayı hedefleyen çalışmalar yapmış olmasıdır. Ruhselman, Cumhuriyet'in ilk dönemlerinden itibaren bilimsel objektif yöntem (zahiri) ile içsel, sübjektif (batını) yöntemi birleştiren neo-spiritüalist bir anlayış geliştirmeye çalışmış; bu söylemde her kişinin kendi içsel yolculuğunda, tecessümünde; mükemmeliyete (tekâmül) ulaşma çabasında olması gerektiğini vurgulamıştır (Soyubol, 2019: 14-15). İnsan bedeni ile ruh arasındaki bağı kuran "perispirit" kavramı, Ruhselman'ın geliştirdiği neo-spiritüalist yaklaşımın odağında yer alır. Bu bakışa göre, mütemadiyen reenkarne olan ruh; beden dışında bir olgudur. Ruhun asıl amacı tekâmüldür, yani mükemmeliyete ermektir (*a.g.e.*: 17). Yakından bakıldığında Ruhselman ve etrafındakiler; kalp yolu, nefsani arzuların kontrolü, ihlas, *vahdet-i vücud* ve *vahdet-i şuhud* gibi sufizme özgü kavramları ele almakta, Kur'an gibi kutsal kitapların bu dünyanın sırrını yansıtan sembolik kitaplar olduğuna ve günümüz koşullarında yeniden yorumlanması gerektiğine inanmaktadırlar (*a.g.e.*: 22).

Görüştüğümüz insanların birçoğu da, dinî inançlarını sorduğumuzda genellikle kendilerini Müslüman, Hıristiyan ve benzeri kimlikler üzerinden tanımlamaktan kaçındılar ve çeşitli biçimlerde kendilerine özgü bir inanç sistemine sahip olduklarını ifade etmeye çalıştılar. Yine de, tarif ettikleri kozmolojide tasavvufta geçen kavramlar sık sık yer buldu. Şimdi tevhid fikri (bütünlük, teklik, ene'l-hak) ile başlayarak bu kavramlara daha yakından bakalım.

Çanakkale'de yaşayan 71 yaşındaki katılımcının[6] kendi kozmogonisini anlattığı aşağıdaki görece uzun alıntı, tasavvuf fikriyatı ile öznel yorumlamaların nasıl iç içe geçebildiğine güzel bir örnektir

K: ...Yani Allah'ın deneyimsiz olarak barındırdığı, yani zamansız mekânsız formsuz olarak barındırdığı deneyimsiz bilgileri, âlemlerde deneyime sokarak yaratıma geçer. Bu da çok boyutlu hologram şeklinde. Mesela temel olarak bunu üç boyuta ayırabiliriz. İlk boyut, buna süper makro diyebiliriz; Rab boyutu, Rablar yani. Rab tek değildir, Allah tektir. Rablar, Allah'ın bu sistem, nizam, düzen diye tarif edilebilecek üçlü oluşumun içinde en yüksek boyuttur, enerjisel olarak. Hatta ona tasavvufta *mukarebun* mevzusu, *mukarebun* kavramıyla da ifade edilir. Yahut hani lahut âlemi, evet lahut âlemi denir.

....Şimdi önce lahut alemi yaratıldı, sonra melekût ve ceberut. Daha sonra, yani bilgi, hani diyor ya "Allah Ademi kendi suretinde yarattı, daha sonra onu aşağıların aşağısına indirdi". Yani ayette de söylüyor böyle bu şekilde. Dolayısıyla işte böyle birçok boyutlu bir yaratım şablonu Allah'ın bilgisiyle, gücüyle yaratıma sokuluyor. Burada da işte gayet biz maddeyi biliyoruz ki önce element var, sonra bitki oluşuyor, sonra hayvan oluşuyor, sonra insan oluşuyor. İnsan sonrası da var tabii. O işte dördüncü beşinci boyut diyorlar ya. Yani planet eğer bu üçüncü boyutu sağlıklı bir şekilde aşarsa, rahmani bir boyuta yükselecek. Aşamazsa şeytani bir planet olgusunu yaşar hale gelecek.

G: Planetten kasıt?

K: Dünya, gezegenimiz...

G: Şeytani boyut, yani gezegen mi şeytani boyut şeyine geçecek?

K:... Niye bize irade verilmiş, bunu kullanıp gerçek insan olma noktasına yücelebilmemiz için. Yani irade şarttır bir insanın insanlaşması için, yoksa hayvansındır yani, içgüdüsel. İşte görüyoruz karılarını öldürüyorlar, çalıyorlar çırpıyorlar, san-

6 13.09.2019 tarihinde Çanakkale'de yapılan görüşme. CAN 3: 71 yaşında erkek, ressam.

ki hiç ölmeyecekmiş gibi. Hem "dindarım" diyorlar, hem her türlü rezilliği yapıyorlar. Yahut dinsiz olanlar da her türlü rezilliği yapıyor. Yani bütünsel birlik anlayışına kavuşamıyorlar. Niye? Nefislerini kontrol edemediklerinden dolayı ve yaşamın esasında ezel ebed olduğu idraki onlarda yanlış şekilde tezahür ediyor...

Yaratıcı olan bilincin yani eski terminolojide Allah, yeni bir terminolojiyle ifade etmek istersek sanırım en iyi şekilde bilinç diyebiliriz. Bilinç, saf biliş hali ama bilinç. Mesela şimdi insanlar zaten bilimsel olarak da araştırmacıların en gizemli şeyin bilinç olduğu, mesela beyinde bilincin olduğu bir yer yok. Çünkü bilincin zamanı, mekânı, formu yok. Yani eskilerin hiç dediği, yani tasavvuftaki hiçlik mevzusu, ama bu öyle bir hiçlik ki tam yokluktaki tam varlık hali. Yani en büyük paradoks budur. Tam yok olarak tam varlık halini yaşarsın. İşte bunu yaşadığın zaman da "*Ene'l- Hakk*" dersin. Bunu dediğin zaman da işte eski dönemde Hallac-ı Mansur'un başına geleni biliyoruz... Yani sözle anlatılabilecek bir şey olmadığı için, yokluktaki varlık halinin ne olduğunu ancak yok olarak anlıyorum, o deneyimi yaşarsan anlarsın. Ama o deneyimi yaşadığın zaman da ne anlarsın, madde değil bilinç olduğunu anlarsın. Yani ruh olduğunu anlarsın. Yani zamansız, mekânsız, formsuz bir ezel ebedin ötesine, ezel ebed de bir zaman kavramı, yani Tanrı'nın özü diyor ya sana şah damarından yakın, esasında onun sen olduğunu anlarsın. Ama bu şu demek değildir, şu anda biz hani buraya üçüncü boyut diyoruz. Şimdi biz bu boyutun bilinci doğrultusunda, bu boyutun bir insan prototipinin deneyim odağı olma konumundayız. O tek bir bilincin, Allah tektir, birdir, hani tek bir diyor ya. Tek bir bilincin ben insan formundayım, o çiçek formunda, o ağaç formunda, o hayvan formunda ve her şey o tek bilincin kendini yaratım amacı doğrultusunda pratiğini çıkartıyor âlemlerde. Hani şeyin bir lafı vardır, Yunus'un "ete kemiğe büründüm Yunus olarak göründüm". Ben ona şey diyorum, "ete kemiğe büründüm âlemler olarak göründüm", daha kapsamlı, daha bütünsel bir bakışla.

G: Peki mesela bir yandan da bir İslâm var, mesela kendinize Müslümanım der misiniz, yoksa nasıl tanımlarsınız?

K: Ben dinlerin hakikatine inanıyorum bak, bu laf çok, hakikat, hakikati var dinlerin. Mesela ben sana kalktım, *Ene'l Hakk*'tan bahsettim, deneyimlemiş olduğumu söyledim. Peygamberliği de kabul ediyorum, kitapları da ama onların anladığı şekilde değil, kendi anladığım şekilde kabul ediyorum. Yani insanlığın hayrına bilgiler zaten binlerce senedir verilmiş insanlığa. Yani namaz kılmanın insan bedeni ve ruhu, eğer gerçek anlamda kılarsan çok faydalı olduğunu, uzak şarktaki yoganın felsefesi mesela, bunlar insanın hayrına olan şeyler yani. "Ama sen bunu yapmazsan cehenneme". Yok! Öyle şeyi kabul etmiyorum yani. Yapmazsan kendin bileceğin şey, ona uygun yaşarsın. ...Yani insanların bir şeye ihtiyacı vardı, hâlâ da var dine, yani o klasik anlamda bir dine, sevap günah.„Biz şimdi tabii evrimleşmiş varlıklar olarak onların o inançlarına saygı duymalıyız ama onların o statik anlayışlarını da bütün insanlığa empoze etmelerinin de önüne geçmek için elimizden ne geliyorsa onu yapmalıyız yani. Hiçbir şey statik değil. İki bin sene önce bir şey anlatılmış, onu sen bugün bile işte kalkıp birisine bir şey anlatsan, o kendince onu anlayacak, öbürküne anlatırken kitap da olsa herkes o kitaptan farklı şeyler anlatacak. Ona göre IŞİD kitaba uygun yaşadığını düşünerek değil mi ne neler yapıyor, insanları öldürüyor. "Çünkü Kur'an'da öyle ben öldürürüm" diyor.

Bu uzun alıntıda birçok katılımcı tarafından paylaşılan önemli temalar mevcut. Katılımcı, yukarıda anlattıklarımıza paralel olarak alıntının sonlarına doğru İslâm'ın belli yorumlarına karşı net bir biçimde eleştirel bir tutum takınıyor. Burada da görüldüğü gibi görüştüğümüz insanların büyük çoğunluğu inanacakları şeyin içeriğine kendileri karar vermek istiyorlar. Bu kişiler İslâm ve diğer dinlerde anlatılmaya çalışılan derin mesaja sıcak bakmakla birlikte resmî dine ve bu dinin tekçi yorumuna mesafeliler. Resmî dinî otoritelerin "statik anlayışlarını bütün insanlığa empoze etmelerinin" önüne geçme isteği,

aslında farklı yorum ve esneklik talebini dile getiriyor. Bu noktada dini farklı şekilde yorumlamaya imkân veren, derin felsefi kapılar açan, yaşadığımız dünyayı ve bu hayatı farklı bir pencereden görmeye olanak tanıyan esaslı bir kaynak olarak da tasavvufa başvuruluyor. "Varlığın katmanları", "yokluktaki varlık hali" gibi ifadeler tasavvufa açık göndermeleri oluşturuyor. Bu ve benzeri anlatılarda dünya sanki kutsal bir kitap, insan da bu kitabı yorumlamak ve daha iyi anlamak için görevli bir varlıkmış gibi düşünülüyor. Tasavvufun yardımı ile yapılan akıl yürütmelerin oldukça sofistike olduğu dikkat çekiyor.

Bu noktada "birlik" kavramının özel bir önemi var. Yukarıdaki alıntıda katılımcının bilinç ve Allah'ı paralel olarak görmesi, Allah kavramını "eski terminoloji" olarak algılaması diğer görüşmelerde de sık sık karşılaştığımız bir yaklaşım. Zira katılımcıların kendi spiritüel dünyalarında "Allah, Tanrı, yaratıcı, bilinç, aşkın varlık" tahayyülleri "birlik" ve "vahdet" fikriyle iç içe. Her ne kadar bu konuya katılımcılar tarafından sıklıkla değinilse de meselenin metafizik niteliği dolayısıyla ifadeler pek net değil. Bireyler birlik ya da *Ene'l Hakk* fikrini ifade ederken kabaca kendilerinin ve tüm dünyanın tanrısal olduğunu anlatmaya çalışıyorlar. Öte yandan konuya olan yaklaşımları açısından katılımcıları iki gruba ayırmak ve Afzaal'a referansla birini "panteist", ötekisini ise "pananteist" olarak tanımlamak mümkün (Afzaal, 2012). Tablo 24 katılımcılar arasında Tanrı'ya ya da her şeyi kuşatan bir enerji veya güç fikrine inananların sayısının oldukça fazla olduğunu gösteriyor. Bununla birlikte ken-

TABLO 24
Katılımcıların Tanrı İnancı

	Sayı	*Geçerli yüzde*
Bir yaratıcı, Allah veya Tanrı var	136	% 48,2
Bir çeşit hayat enerjisi ya da güç var	121	% 42,9
Bu konuda ne düşüneceğimi bilemiyorum	7	% 2,5
Herhangi bir güç, enerji ya da Tanrı olduğunu zannetmiyorum	18	% 6,4
Toplam	282	% 100

disini spiritüel arayışta tanımlamakla birlikte "Herhangi bir güç, enerji ya da Tanrı olduğunu zannetmiyorum," diyen % 6,4'lük bir kesim de var. Bu kişilerin kendilerini daha çok rasyonel olarak ifade eden, bilim söylemini benimseyen, görünenin ötesinde herhangi bir varlığın olmadığına inanan, bununla birlikte spiritüel yolculuğu daha çok kişisel gelişim olarak algılayan bireyler olduğunu tahmin ediyoruz.

Panteizm, yaratan ve yaratılan ayrımını reddeden düşünce. Bu anlayışa göre her şeyde tek bir öz vardır. Görünen ve deneyimlenen her şey bu özün bir parçasıdır. Dolayısıyla; evren, dünya, ağaçlar, taş toprak ve en son olarak insan tek bir özün farklı görünümleri olarak algılanır. Bu anlayış, kendini ve diğer her şeyi "ben Allah'ım, Tanrı'yım ya da aşkın varlığım," şeklinde konumlandırır. İkinci yaklaşım olan pananteizm ise kısaca "ben Allah'tanım," diyen görüş olarak özetlenebilir. Yani, pananteist görüş Allah'ı yaratılan şeylerin dışında tahayyül eder. Katılımcıların tahayyülünde tasavvuf geleneği ve terminolojisi bu iki yaklaşımı da içerebiliyor. Örneğin yukarıdaki katılımcının sözleri pananteist görüşe daha yakın görünüyor.

Elbette bu konuda farklı yaklaşımlar da mevcut. Örneğin İzmir'de görüştüğümüz Tantrik seks ve tasavvuf eğitmenliği yapan katılımcı,[7] "vahdet-i vücud" ve "vahdet-i şuhud" kavramları arasındaki farkı, varlığın özüne ve teklik fikrine daha yakın bir perspektiften ele alıyor:

> *G: Vahdet-i vücudu tarif ediyorsunuz aslında, yani tasavvufa göre gibi mi anlıyorum?*
>
> K: Aslında vahdet-i vücudu tarif ediyor gibi görünsem de aslında vahdet-i şuhudu biraz tarif ediyorum. Yani içimde yaşadığım vahdet-i şuhud. Çünkü vahdet-i vücud...
>
> *G: O şahitlik meselesi mi?*
>
> K: Evet evet. Çünkü vahdet-i vücudda şu vardır, o bir fena halidir. Yani vahdet-i vücut, varlığın içine girdiğinde, özüne girdiğinde bir an bütün formlar iç içe geçer, bütün parçalar

7 06.08.2019'da İzmir'de yapılan görüşme. IZM 12: 43 yaşında kadın, spiritüel danışmanlık ve eğitim merkezi sahibi, işletmeci.

kaybolur, madde kaybolur. Maddenin ardındaki o renkler ve o titreşimlerin içinde olursun. Bir an sen olurum, senden kendimi dinliyorum, bu bir fena halidir, geçicidir. Orada birliği görürüm, hiçbir şey bir diğerinden ayrı değil, sadece maddeleştiği için bütün hepsini birbirinden ayrı gören bir zihin ve bu gerçek değil. Dolayısıyla vahdet-i vücut bana göre belli anlarda açığa çıkan bir kendinden geçiş halidir. Ama şuhud öyle değil. O görüş manasına geliyor, yani hep sürekli, benim için sürekli. Her yerde, (..) ilahi olanın, ilahi kudretin, ilahi iradenin, ilahi zekânın ifadesini görmek. Çok kapsayıcı. Bu makrodan bakmak demek. Bana göre vahdet-i vücut mikrodan bir bakış bana göre. Ama şuhut makrodan bir bakış.

Katılımcımızın burada "fena" hali olarak anlattığı hal, esasen birliğin deneyimlendiği haldir. Maddeyi ayrı gören şey aslında zihindir. Zihin yanılsama içindedir ve aslolan fena (vahdet-i vücud halinde) halinde, yani kişinin kendinden geçtiği vecd durumunda, kısa bir süre de olsa birliğin (vahdet) deneyimlenmesidir. Vahdet-i şuhud hali ise bu birlik halinin mütemadiyen deneyimlenmesine imkân sunar. Bu tartışma, tasavvuf âlimlerinden İbn Arabi ve Ahmed Faruki Serhendi arasındaki meşhur tartışmanın günümüzde yeniden nasıl yorumlandığını göstermektedir.

Vahdet-i vücud ve Vahdet-i şuhud tartışmasının bir benzerini Ruhselman'ın neo-spiritüalizm yaklaşımında da görmekteyiz. Yukarıdaki katılımcının, bu terminolojiyi hangi kaynaklardan öğrenerek kendi inanç sistemine eklemlediğini bilmemiz mümkün değilse de katılımcıların deneyimledikleri anlatılması güç halleri, tasavvufun geniş ve zengin kavramsal havuzundan faydalanarak ifade ettikleri açıktır. Tasavvuf geleneğinde karmaşık içsel süreçlere denk gelen farklı mertebeler, katılımcıların kendi deneyimlerini ve yolculuklarını anlatmak için onlara zengin imkânlar sunuyor. Öte yandan, katılımcılar, bu terminolojiyi benimseme konusunda çok da ısrarcı değiller. Görüşmenin seyrine göre konular konuları açarken tasavvuf ile bağlantılar kendiliğinden kuruluyor. Önemli olan, uzak

doğu felsefelerinde ya da diğer mistik inançlarda ortak olan ve birlik inancı etrafında öbeklenen temaların altının çiziliyor olmasıdır. Aşağıdaki anlatı Ankara'dan başka bir katılımcıya[8] ait:

> Mesela maya şaman inancında da diyor ki; "muktedir olduğunu hatırla". Şöyle söylüyor ya şeyde, inisiyasyon sırasında Mayalar. Maya şaman öğrencisine şey diye başlıyor, olduğu gibi aktarıyorum, inisiyasyon alan Nalan hocadan. "Ee, ben" diye başlıyor ki buradaki benin o kişi olmadığı aşikâr. "Ben her şeyi yaratan, her şeyi yaratmaya muktedir olan ben, seni de kendimden yarattım. Sen, ıı bir ağacın yaprağı gibi benden olduğunu fark etmeyeceksin. Ve yağmurlarda sen ıslanacaksın, rüzgârlarda sen savrulacaksın ve bi gün kopacaksın ve bana geri dönmek isteyeceksin. İşte o zaman nagual, nagualın", –yani ruh rehberin, Atlantis rehberi demekmiş nagual–, "sana yardım edecek". Mesela bu da al, bin beş yüzlere kadar hiç dokunulmamış Maya inancının şeysi. Tasavvuftaki, İslâm'daki şeylerin aynısı. Ya da yogadakinin aynısı. Ondaki çevrelenmiş adişivaya ulaşmak, bilinç falan. O kadar aynı ki. Şimdi ben kalkıp "o mu" diyim, "bu mu" diyim, "şu mu" diyim?

Bu sözlerde her şeyi yaratmaya muktedir olanın, insanı da aynı ağaçlar ve diğer her şey gibi kendinden yarattığını söylemesi açıkça tasavvuftaki Allah inancını hatırlatıyor. Katılımcı da zaten farklı öğretilerde yer alan, her şeyin aynı özden geldiğine dair ortak inancın altını çiziyor. Tüm varlıklar tek bilincin, tek özün, tek yaratıcının farklı formları olarak görülüyor. Burada kuramsal tartışmalar bölümünde bahsettiğimiz *perennialist* vurguyu gözden kaçırmamak önemli. Dolayısıyla, bu kişiler için farklı inançlar arasındaki benzerlikler çok da şaşırtıcı değil.

Spiritüalizme meraklı kişileri tasavvuf ile buluşturan bir diğer konu da sembolizmdir. Bu açıdan bakıldığında yaşadığımız dünya, bakmayı bilen göze dünyayı yeniden yorumlayabilmesi ve içkin anlamları keşfedebilmesi için sayısız fırsatlar sunar. Göze görünen, kendi içinde aşkın bilginin sırlarını içerir. Do-

8 15/17/22.05.2019'da Ankara'da yapılan görüşme. ANK 6: 41 yaşında yoga eğitmeni.

layısıyla, aslında her şey kendisinden daha derin ve daha aşkın olan başka bir bilginin yansımasıdır ve en nihayetinde yüce olanı sembolize eder. İşte doğada ya da dünyada örtük olan şeylerin içkin anlamını okumaya da ancak belirli bir eğitimden geçmiş, bir anlayışa kavuşmuş, iç görüsü yükselmiş bireyler kadir olur. Bu düşünceyi yine tasavvuf terminolojisi ile anlatan katılımcının[9] sözleriyle devam edelim:

> İnsan sadece sevgiden de ibaret değil. Bunlar bile, bütün bunların hepsi zihin. Ama bu zihnin ötesinde bir şey var. Ve olan bana göre, sadece sıfatlar. Bu sıfatlara hem tasavvufta hem de (..) farklı isimleri olsa da esma-i ilahiye adı verilir. Yani ilahi isimler adı verilir. Esma-ül Hüsnalar da denilebilir. Şu anki hakikatimden bahsediyorum, yani bilinç halimden bahsediyorum. Sadece şu evrende belli sıfatlar, belli isimler, belli özellikler var ve o özelliklerin tecelliyatı var. Ve ânın ruhuna göre her bir isim, o isme, o sıfata bağlı özellik açığa çıkarır. Olan sadece bu. Dolayısıyla aslında bir benlik yok, bir ben yokum. (..)

Burada katılımcı, bir dizi kavramı birbiri peşi sıra dizerek anlaşılması güç şeyler söylüyor gibi görünmeye çalışsa da temelde yaşadığımız her şeyin daha aşkın bir gerçekliğin sembolik ifadeleri olduğunu söylüyor. Sıradan şeyler görmeyi bilmeyen gözler için aslında sıradandır. Oysa en sıradan olanın bile ardında aşkın olanın izleri saklıdır. Yolculuktaki kişi, sıradan olanın ardındaki kutsalın, tanrısal olan derin bilginin kendisine aşikâr olduğu bir hale ulaşmayı diler. Nefslerini kontrol edemeyen kişiler için "yaşamın esasında ezel ebed olduğu idraki yanlış şekilde tezahür eder"; "gaflet içinde" olan, "nefsine yenik düşmüş" insanlar aşkın gerçekliği göremezler.[10] Tasavvuf terminolojisi ile anlatmak gerekirse, "nefsi emmare" seviyesinde olan kişiler, görünenin ardındaki aşkın bilgiyi algılayamazlar. Halbuki suretler, sadece daha aşkın olanın bir tezahürüdürler. Ancak ileri

9 06.08.2019'da İzmir'de yapılan görüşme. IZM 12: 43 yaşında kadın, spiritüel danışmanlık ve eğitim merkezi sahibi, işletmeci.

10 13.09.2019'da Çanakkale'de yapılan görüşme. CAN 3: 71 yaşında spiritüalizme meraklı, erkek, ressam.

nefs seviyesinde olan kişiler bu sembolik ilişkileri algılar ve neyin tecelli ettiğine dair bir idrake sahip olabilirler.

Katılımcıların inançlarını anlatırken vurguladıkları bir diğer kavram olan *hiçlik* de yine tasavvuf kökenlidir. Çanakkaleli katılımcının yukarıda en büyük paradoks olarak anlattığı "tam yoklukta tam var olma hali" başka insanlar tarafından da paylaşıldı. Aşağıdaki örnek Budizm'de gördüğü boşluk fikrini Bektaşilik ve Sufizmdeki hiçlik kavramı ile paralel olarak ele alan katılımcıya[11] ait:

> Budizm bir inanç sistemi değil Budizm bir yolculuk aslında. Buda'nın kendisi de bunu söylüyor. Çünkü çok kişisel bir süreç kendi zihnindeki yolculuğun tamamen senin yaşantının içindeki yolculukla sürüyor. Bununla ilgili pratikler var ama ılı "doğru yol budur ve bu yolu yürü" diye çıkmıyor hikâye. O yüzden diğer inanç sistemlerinden bayağı bir farkı var. Şeyi bile sorgulatıyor, işte "uyguladığın ritüellere bağımlılık mı gösteriyorsun ne yapıyorsun?" Biraz Bektaşilik kafası. Körü körüne yapmak yok. Körü körüne yaptığın şey, pratiğin dışına çıkmışsın demektir diyor. Budizm'deki hiçlik kavramı Iılı Sufizmdeki aynı kavram ve adamların duası şöyle başlıyor: ılı "boş olan" işte. Türkçeye çevirince biraz garip oluyor. Boş olan Buda'nın, boş olan aydınlanması ve "bütün dünyadaki boşluk için ılı bu hayatımı adamaya hazırım" diyor. Yani hayatını adadığın şeyin boş olduğunu kabul ediyor. Veya işte o saygı duyduğu şeyin aslında boşluk olduğunun farkında ve biri Buda'ya küfrettiğinde "farketmez" diyor boş zaten.

Bir başka katılımcı[12] da buna benzer bir yaklaşımı kuantum ile bağdaştırmaktadır:

> Aynı şeyden bahsedilmiş o yüzden çok benzer buluyorum ikisini. Kuantum alanındaki çalışmalarda da tasavvufun, İslâm'ın bahsettiği o hiçlik denilen kavram beni çok etkilemişti öğren-

11 05.05.2019'da Ankara'da yapılan görüşme. ANK 4: 38 yaşında meditasyon, mindfulness eğitmeni, erkek, mühendis.

12 25.05.2019'da İstanbul'da yapılan görüşme. IST 6: 47 yaşında kadın, yoga eğitmeni.

> diğimde. Çünkü kuantum alanında da bahsedilen o atomun içindeki Tanrı parçacığı aslında o hiçlik denilen şeyi anlatıyordu. İkisinin arasındaki bu benzerliği gördüğümde ya bilimin anlattığı şeylerle tasavvufun anlattığı şeyin ne kadar aynı olduğunu gördüğümde zaten peşine düştüm. Çünkü kuantum her zaman beni çok etkileyen bir şey oldu yıllar içinde. O gün bugündür de hiç peşini bırakmadım.

Burada hiçlik ile kastedilen esasen insanın içinde bulunduğu acziyet durumudur. Yani insan nefsinin tuzağına düşerek bir şey olduğunu sanmamalı, Allah karşısında bir hiç olduğunu mütemadiyen hissetmelidir. Tasavvufta nefsin en üst makamlarından biri de terk-ü terk'tir. Buna göre, insan seyr-i sülûk'ta, yani içinde bulunduğu ruhani yolculukta nefsin kendisine oynadığı oyunları tek tek fark edip onlarla mücadele ederek nefs mertebelerinde üst sıralara çıkar. Fakat bu kazanımlar diğer yandan bireyin kibrini besleme tehlikesini de barındırır. Badireleri atlatan talebe bir süre sonra ne kadar dirayetli olduğu yanılsamasına kapılabilir. İşte burada kritik olan, kişinin bir hiç olduğunun idrakine varmasıdır. Nefsani duygularını terk ettiğini hatırlayıp bunlardan övünç duyması da insanın ulaşmak istediği mertebeye gelmesini engelleyebilir. Bu nedenle ideal olan, insanın yaşamını "terk ettiğini" bile düşünmeden sürdürmesidir. Spiritüel yolculuğa ilişkin öğretilerde de buna benzer öğeler vardır. Dünyevi herhangi bir şeyin bireyin kalbini ele geçirmesi onu aşkın bilgiden ve dolayısıyla yolculuktan uzaklaştıracağı için; tam olarak münzevi olmasa da görece zühdane (*ascetic*) bir yaşam, spiritüel camiadaki birçok kişi tarafından da benimsenmektedir.

Yaptığımız görüşmelerde sık sık tekrar eden diğer kritik temalardan birisi de *bağlantıdır*. Bazı katılımcılar bu kavramı tasavvufla da ilişkilendirmektedirler. Bağlantı ile neyin kastedildiğini tartışmaya İstanbul'dan bir katılımcıya[13] kulak vererek başlayabiliriz:

13 01.08.2019'da İstanbul'da yapılan görüşme. IST 9: 50 yaşında kadın, nefes eğitmeni ve yaşam koçu.

> Yani işte size söyledim ya Konya'da ben yarışlara gittiğimde tabii her seferinde Mevlana'yı ziyaret ederdik, sonra da tasavvufla ilgili ilgimi çektiği alanlar oldu. Doğu felsefesinde de o. Hepsinin özü zaten içeriye sizi yönlendiren bilgiler. İçeri. Yani dışarda değil. Ya da madde ya da materyale yönlendiren şeyler değil. Her şey içeride çalışma ve o bağlantıyla alakalı.

Burada bağlantı kavramıyla öncelikle insanın kendisi ile bağlantı kurması kastediliyor; ancak bağlantı aynı zamanda yaratıcıyı idrak etmek ile de ilişkilendiriliyor. Nitekim spiritüel yolculuktan beklenen ve bireylerin kazandıklarını düşündükleri en önemli yetilerden biri farkındalıktır. *Mindfullness* kavramı ile anlatılan, çeşitli alıştırmalar ile kazanılmaya çalışılan yeti de işte burada bahsedilen bağlantı ile alakalıdır. Günlük yaşamın koşturmacası bizleri önce kendimizden uzaklaştırmakta, sonra da gözümüzün önündeki aşkın gerçekliği görmemizi zorlaştırmaktadır. Kanıksanmış davranış biçimleri, düşünülmeden yapılan otomatik hareketler, bizim bağlantımızı zayıflatmaktadır. Burada sözü edilen, spiritüel yolculuk esnasında insanın; önce kendisi, sonra çevresi ve en son olarak da yaratıcı (Allah, Tanrı, bilinç vs.) ile bağlantıya geçerek tekliğe ulaşmasıdır.

Tasavvufla ilgili tüm anlatıların olmazsa olmaz temalarından biri de elbette aşktır. Bu nedenle araştırma boyunca Konya başta olmak üzere ettiğimiz tasavvuf sohbetlerinin hepsinde konu dönüp dolaşıp aşka geldi. Tanrı'ya yönelen aşk, insana duyulan aşk, doğaya duyulan aşk, yapılan işe duyulan aşk gibi insanı cezbeden tüm haller aşk kavramı etrafında tartışıldı. Bunlar arasında en ilginç olanı Tantrik seks eğitimleri vererek başladığı eğitmenlik kariyerini tasavvufla birleştirerek "Öze Erim" adını verdiği daha bütünlüklü bir eğitim programı haline getiren ve zaman içinde bir tür guru'ya (spiritüel lidere) dönüşen katılımcının[14] hikâyesidir. Bu eğitimler, anlattığı kadarıyla bedensel, duyusal ve cinsel egzersizlerden, hikâye anlatmaya, sema ve zikirden meditasyona, tasavvuftan şifacılığa, ser-

14 06.08.2019'da İzmir'de yapılan görüşme. IZM 12: 43 yaşında kadın, spiritüel danışmanlık ve eğitim merkezi sahibi, işletmeci.

best sohbetlerden inzivalara doğaçlama birçok tekniği içermektedir. Eğitimlerin gördüğü aşırı talep ve devamının gelmesi konusundaki ısrar nedeniyle yalnızca öze erim eğitimini tamamlamış olanlara mahsus ve tasavvufî niteliği daha ağır basan bir de "Ustalık Eğitimi" modülü oluşturduğunu söyleyen katılımcının tasavvuf, aşk, sevgi ve cinsellik konularındaki yaklaşımının özeti "Öze Erim" eğitiminin mantığını anlattığı aşağıdaki alıntıdan rahatlıkla anlaşılabilir.

> Orada tasavvuf işlemeye başladım. Çünkü benim böyle bir altyapım var aynı zamanda, oradan geldim. Çünkü ancak duyusal (...) deneyimlerin o gereksinimleri karşılandığında ve oraya bir anlayış, özgürlük geldiğinde, ancak o zaman kalple iletişim kurabiliyorsun. Ancak o zaman anlayabiliyorsun, algılayabiliyorsun. Kalbin açılması için önce fiziksel meselenin bir çözülmesi gerekiyor. Çözülmesi lazım. Yani fiziksel, aslında zihinsel. Ama fiziğe de bağlı olan zihinsel mesele. Komplekslerin bitmesi gerekiyor. Bir kere kendini olduğun gibi kabul etmen gerekiyor. Cinsellikle, cinsiyetle ilişkili değerlilik ve yeterlilik duygularını kaldırman gerekiyor ya da değersizlik ve yetersizlik algılarını kaldırman gerekiyor. Sonra ikinci aşama. Burada tasavvufu işlemeye başladık. Burası yine zorlu bir alandı. (...) Aslında çok da cinsellikten farklı değildi. Çünkü her şey bir algıydı. Bu noktada şöyle bir yaklaşım sergiledik, yine benim kendi deneyimlerimden yola çıkarak Allah kavramının her kişinin kendi dünyasında bir algıdan ibaret olduğunu fark ettiğim bir yer var. Yani herkesin Allah'ının farklı olduğunu bildiğim bir yerdi bu. Kişinin kendi büyüdüğü toplumun, kültürün, aile sisteminin, ona anlatılanların bir örüntüsü olarak oluşmuş zihinde, dolayısıyla bir Allah oluşmuş. Fakat bu değildi, yani kendi ilahi doğan, oluşturduğun kavramla ilişkili olmayan, hatta onunla sınırlı kalıp seni gerçek ilahi doğandan alıkoyan bir kavramdı. Bu yüzden ikinci aşamada biz Allah kavramını sorgulamaya başladık. Nedir, ne değildir, herkesin kendi zihnindeki Allah algısı nasıldır, Allah dendiğinde ne oluyor, Tanrı dendiğinde ne oluyor, Brahma dediğinde, Atman

dediğinde ne oluyor, yani nedir, bu kavramların manası ne, şeklinde, daha derin bir sorgulamaya geçip o süreçte ona bağlı pratiklerin, egzersizlerin yapıldığı bir organizasyon.

"Öze Erim" olarak tarif edilen bu eğitimin sevgi ve tasavvuf konusuna odaklanan ikinci modülü ise aşağıda anlatılmaktadır:

İkincisinde, artık eril-dişil algısı iyice oturmuş olduğu için, artık orada sevginin iki yönünü, seven ve sevilen, aktif ve pasif olmak üzere deneyime açıyoruz. Kişinin yoksunluğu neredeyse, aslında belki çok sevildiğine uyanıyor ama aktif olarak sevginin çok içinde olmadığını fark ediyor. Ya da aslında hep seven olmuş, hep bir şeylerin peşinde koşmuş, hep çözüm bulmuş, hep iyilik yapan, yardım eden olmuş ama hiçbir zaman sevildiğine dair bir inanç geliştirmemiş, güven geliştirmemiş. Bununla ilgili açılımlar gerçekleşiyor. Dolayısıyla buradaki önermemiz şu. Ali[15] (oğlunun adını söylüyor) 4 yaşındayken kendi kendine şöyle bir çıkarımı olmuştu. "Tanrı nedir?" diye sormuştu bana. 4 yaşındaydı. Hiç unutmuyorum. "Tanrı nedir anne" diye sordu ve o an ona verebileceğim tek yanıt: "sevgidir" oldu. Yani 4 yaşında bir çocuk ve "Tanrı sevgidir oğlum, Tanrı sevgidir" dedim. Ve bir an böyle yatağın üzerinde zıplamaya başladı ve dedi ki: "anne ben önce kendimi çok seviyorum, sonra seni, sonra abimi ve sonra babamı. Ve Tanrı sevgidir ve Tanrı sevgi olduğuna göre ve ben herkesi sevdiğime göre, kendimi de sevdiğime göre demek ki ben Tanrıyım" deyip zıpladığını hatırlıyorum yatağın üzerinde. Bu çıkarımı kendi kendine yapmıştı. Dolayısıyla bu ikinci seviyede özellikle sevginin ne olduğunu anlamadan sınırlı bir Allah anlayışı, ilah anlayışı olacağını; dolayısıyla o ilahla da hep bir ceza-ödül çatışmasına, çekişmesine geçileceğini, olduğu gibi kabul etmenin ilahi doğayı kavramak gerektiğini anladığımız bir modül. Bu yüzden ikinci modülde aşk teması bizim için önemlidir. Sevgi diyorum ama biz onu aşk, tasavvuftaki aşk kavramıyla açıyoruz. Ve orada tabii çok güzel, oradaki bazı yöntemleri, teknikleri, sema ederek bazı deyişlerin içerisine, bazen zikirler çe-

15 İsim değiştirilmiştir.

kerek, bazen de çok basit egzersizler yaparak ama bilimsel egzersizler yaparak, işte "bir elim âşık, bir elim maşuk ve ikisinin birbiriyle kavuşumu aslında kendimle olan kavuşumumdur" deyip telkin ederek, kendini telkin ederek ve hücre hafızasındaki o öz bilgiyi açığa çıkararak bazı yöntemler izliyoruz, ikinci modülde. Sonra ikinci modül üçüncü modülü doğurdu. Böyle oldu yani, çok enteresan bir şekilde.

Bugün gelişmiş Batılı ülkelerde yeni çağ spiritüel arayışlarının gençler arasında, hatta çevreci aktivistler, alternatif gruplar arasında artmakta olduğunu biliyoruz. Örneğin Amsterdam'da herhangi bir işgal evinde gençler hep birlikte tütsü yakıp meditasyon yapabiliyorlar. Buralarda yoga, meditasyon, nefes çalışması, kozmik dans ve benzeri faaliyetler düzenlenebiliyor. Çevreci bir protesto eylemi bir kızılderilinin danslı ve çalgılı duaları ile açılabiliyor. Oysa bir Katolik rahibin böyle bir ortamda bu şekilde boy gösterme imkânı yok. Zira bu hareketlerde Hıristiyanlık öğretisine karşı tepkisel bir tutum olduğunu literatürden biliyoruz. Türkiye'de de buna benzer bir biçimde bir imamın gelip spiritüel bir etkinlikte orta üst sınıf, seküler arka plandan gelen insanların bir faaliyetinde boy göstermesi pek olası değil. Fakat Batı'dakinden farklı olarak Türkiye'de İslâmi geleneğin bir parçası olan tasavvufun bu inançların içinde önemli oranda bir yer bulabildiğini gözlemliyoruz. Örneğin Nişantaşı'nda katıldığımız Budizm üzerine bir söyleşide bir katılımcı çıkıp; bireyin iç yolculuğunu vurgulayan ve Budizm'de anlatılanlara benzer daha derin bir İslâm'ın olduğunu söyleyebiliyor. Resmî kurumlarda vaaz edilen İslâm'ın "gerçek İslâm" olmadığı, esas gerçek İslâm olan tasavvufun Doğu felsefelerinden çok daha tatmin edici olduğu tartışılabiliyor. Daha komplocu bir yerden bakarak bu "gerçek İslâm'ın" ülkemizin insanlarından saklandığını söyleyenler bile var.

Kozanoğlu'nun (1997: 48) da vurguladığı gibi İslâm'ın spiritüel arayışlardaki referans ağırlığı Hıristiyanlık ile karşılaştırmayı kabul etmeyecek kadar yüksek düzeyde. Hıristiyanlık yu-

karıda anlattığımız dikey kutsalın en etkin örneklerinden birini oluşturuyor. Esasen Hıristiyanlıkta da aşk ve sevgi temaları tasavvufta olduğu gibi ön planda, fakat oradaki eklesiyastik otoritenin, hatasız (*infallible*) bir Papa'nın varlığı, kilisenin hiyerarşik kurumsal yapısı ve farklı yorumlara yer açmayan kurumsal tavrı onu yatay kutsal anlayışından uzaklaştırıyor. Türkiye'deki katılımcılar ise tasavvufu, Yunus Emre, Mevlana, İbn Arabi gibi önde gelen figürleri zikrederek kendi inanç sistemlerine daha rahat eklemleyebiliyorlar. Kendi geliştirdikleri eğitim modüllerine çekinmeden tasavvuf adını verebiliyorlar. Bu, spiritüel hareketler açısından Türkiye'ye özgü bir durum.

Katı sınırları olan kozmolojilerden ziyade deneyimi ve içsel yolculuğu vurgulayan tasavvuf, spiritüel arayışlarla çok kolay örtüşebiliyor. Ayrıca Allah'ın isimleri, tecelli gibi kavramlar vasıtası ile sembolizme açılan kapı da spiritüel arayışta olan kişilerin halihazırdaki yaklaşımları ile paralel. İlginç olan insanların tasavvuftaki fikirleri çok da dönüştürmeden, şaşırtıcı bir detayda bilmeleri ve kendi bakış açılarına olduğu gibi eklemleyebiliyor olmaları.

Bu kişilerin çoğu, sıradan halk tabakalarının İslâm'daki derin ve aşkın bilgiyi gözden kaçırdığını düşünüyor. Onlara göre halk tasavvuftaki sofistike inanışı bilmiyor ve sadece İslâm'ın görünen yüzüne yani Şeriat boyutuna odaklanıyor. Bu düşünce de Anadolu'da yaşanan İslâm'ın ilkel, az gelişmiş insanların ihtiyaçlarına cevap veren bir din olduğuna dair düşünceyi körüklüyor. Spiritüel kişilere göre ise "gerçek islam" bu görünen İslâm değil, tasavvuf yorumunda kristalleşen içkin, bireyin sübjektif dünyasına hitap eden Sufizm'dir. Dolayısıyla tasavvuf, spiritüel inanca sahip insanların ifade etmesi güç olan bazı deneyimlerini anlatmalarına ve anlamlandırmalarına da yardımcı oluyor. Müslüman çoğunluğu ve geçmişi olan bir toplumda bu geleneksel bilgilerin öznel deneyimler ile karışmış olması şaşırtıcı değil. Katılımcılar kendi tercihlerine göre dinin bazı yanlarını alıp, bazı yanlarını reddediyorlar. Tasavvuf sempati ile karşılanırken kelam, hadis ve fıkıh gibi İslâm'ın diğer disiplinleri dışarıda bırakılıyor. Nihayetinde spiritüel eğilimlere sahip in-

sanlar geleneksel, kurumsal dinin sert telkinlerini reddederek, kendi tercihlerine göre bir yorumu benimsiyorlar.

İslâm'daki tasavvuf anlayışı ve oradaki derin ve sofistike bilgi, iyi eğitimli ve seküler arka plandan genel insanları tatmin ediyor; dikey ve yatay kutsal anlayışını kendine özgü bir biçimde mecz ediyor; insan merkezci anlayışı reddederek mahlûklara kendi içinde değer atfetmeye imkân veren bir yorum sunuyor. Mevlana, İbn Arabi, Yunus Emre ile aktarılan tasavvuf düşüncesi ikiliklerin (*binary opposition*) ötesine geçilebileceğini gösteren bir alan açıyor. Bunun yanında tasavvuftaki birlik (tevhid) ve hiçlik anlayışları Doğu felsefelerinde anlatılanlara da çok benziyor. Görüştüğümüz birçok kişi Doğu felsefeleri ile uğraşırken orada anlatılan karmaşık bilgileri rahatça anladığını; bunları biryerlerden zaten bildiğini anlattı. Bunları Mesnevi'den, Yunus'un şiirlerinden ya da aile büyüklerinden dinlediği kıssalardan biliyorlar. Seküler arka plandan gelen kesimlerin tasavvuf bilgisine aşina olması, tasavvufta anlatılanlar ile spiritüel yolculukta ulaşılmaya çalışılan halin birbirine benzemesi, anlatılan bilginin sofistikasyonu ve tasavvufun neredeyse olduğu gibi öznel inançlara eklemlenebilecek kadar esnek bir yapı sunması onu cazip kılıyor. Bu durum katılımcıların Anadolu'daki kadim geleneklere olan saygısını arttırıyor, "en güzel din yorumunun" hâlihazırda bu topraklarda var olduğunu düşünmek aynı zamanda onlara bir tür gurur da veriyor.

YEDİNCİ BÖLÜM

SPİRİTÜELLİK, BEDEN VE ŞİFA

Şifa[1] kavramının spiritüel alan içerisinde oldukça önemli bir yere sahip olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Bu spiritüel alan, doğrudan veya dolaylı olarak şifasal ya da terapötik etkileri olan pratikler çevresinde gelişmiş ve şekillenmiştir. Farklı şifa pratikleri ekseninde kurulan çeşitli topluluklar ya da düzenlenen aktiviteler aracılığıyla, kişiler fiziksel/psikolojik hastalıklarına ve varoluşsal meselelerine çözümler aramakta, gündelik hayattaki ilişkilerini düzenlemekte ve dönüştürmektedirler. Voas ve Bruce (2007) spiritüel etkinliklerle ilgilenenlerin büyük çoğunluğunun sağlık motivasyonuna sahip olduğunu açıkça söyler. Heelas da yeniçağ maneviyatının cazibesine kapılan insanların büyük oranda modernitenin getirdiği belirsizlikler nedeniyle kimlikleri konusunda güvensiz hisseden kişiler olduğunun altını çizmektedir (Heelas, 2008). Bu güvensizlik hissi şifa arayışını önemli kılmaktadır.

Şifa, birçok dinî gelenekte önemli bir yere sahip olan oldukça yüklü bir kavramdır. Mucize, doğa, beden, hastalık, sağlık, acı, tanrı... vs. gibi başka kavramlarla ilişki içerisinde tanımlanır ve işlevsellik kazanır. Spiritüel alanda da, *şifa* ve *kutsal* kav-

1 Türkiye'de şifacılık meselesini sekülerleşme tartışmaları bağlamında ele alan sıradışı bir etnografik çalışma için bkz. Dole, 2015.

ramları bu alan özgü yeni anlamlar kazanarak birbirleriyle yakın bir ilişki içerisinde kurgulanmaktadırlar. *Şifa* ve *kutsal* arasında kurgulanan hat çevresinde bu alanın içerisinde dolaşımda olan farklı kavramlara (beden, hastalık, sağlık, duygular, öz, doğa, yüksek benlik, enerji, titreşim... vs.) birçok farklı anlam yüklenmekte ve ideal bir özne tanımlanmaktadır. Foucault, söylemin, *hakikat* statüsü kazanan anlam sistemleri üretip bu sistemleri şekillendirerek özneyi tanımladığını ve onun sosyal dünyasını organize ettiğini söylemiştir. Söylem, bilgiyi düzenleyerek üzerinde konuştuğu nesneleri bizzat kuran pratikler dizisi üretir (Foucault, 1972). Bu bölümde, yaptığımız görüşmeler ışığında araştırdığımız spiritüel alan içerisinde nasıl bir şifa söylemi oluştuğunu ve bu söylemin ürettiği öznelliği ve öznel deneyimi incelemeyi hedefliyoruz.

Güncel dinî akımların büyük bir kısmında şifa kavramının merkezî konumda olduğu gözlemlenmektedir (Meintel ve Mossiere, 2011). Régis Dericquebourg (2002), din alanı içerisinde "şifa dini" ya da "terapötik din" diye bir alt küme tanımlamanın mümkün olduğunu ve bu alanı ayrı bir araştırma nesnesi olarak kabul edebileceğimizi söyler. Nitekim din sosyolojisi alanına kazandırmış olduğu "şifa dinleri" ya da "terôpatik dinler" kavramını, Antuanizm (*Antoinism*-1910), Hıristiyan Bilimi (*Christian Science*-1875), Sayentoloji (*Scientology*-1950) ve Hayata Davet (*Invitation to Life*-1938) gibi görece yeni diyebileceğimiz dört din üzerinde yaptığı çalışma sonucunda tanımlamıştır. Bu alt kümeyi tanımlamak ve daha yakından tanımak amacıyla tüm şifa dinlerinin bir ölçüde paylaştığı birtakım ortak özellikleri sıralar. Bu bölümdeki hedefimiz, Dericquebourg'un tanımlamış olduğu bu ortak özellikleri yaptığımız görüşmeler ışığında değerlendirerek araştırdığımız spiritüel alan içerisinde *kutsal* ve *şifa* arasında nasıl bir ilişki kurulduğunu anlamaya çalışmaktır.

Modern iktidarın işleyişini disipline edici teknolojiler ve normatif bilimin işbirliği ekseninde tasavvur eden Foucault, bedeni de modernleşme tarihinin merkezine koyarak disipline edici iktidarın nasıl bedenler ürettiğini mercek altına alır. Fou-

cault'ya göre modern iktidar, insan yaşamının hastalık, sağlık, cinsellik vs. gibi farklı evrelerini yakından gözlemleyip belirli kategorilere göre düzenleyerek verimliliği artırma, askerî gücü muhafaza etme ve vergi toplama gibi devletin bekası ile ilişkilendiren kavramların sürekliliğini ve kontrolünü sağlamayı amaçlar. Biyopolitika, tam da hayat ve siyasetin kesişim noktasında yer alan bu siyaset biçimine verilen isimdir. Foucault'ya göre beden biyopolitik bir gerçeklik; tıp da biyopolitik bir stratejidir. Araştırma konumuz olan spiritüel alanda, bedene ilişkin pratikler oldukça merkezî bir konumdadır. Yaptığımız görüşmelerde temel olarak katılımcıların biyomedikal söylemlerin kurguladığı *beden* algısına karşı çıktıkları, biyomedikal *hastalık* tanımına ve tedavi yöntemlerine mesafeli oldukları gözlenmiştir. Bunların tamamen reddedildiğini söylemek yanlış olur; ancak, sınırları ve hangi koşullar altında ne ölçüde fayda sunabilecekleri katılımcılar tarafından tartışmaya açılmaktadır. Spiritüel alandaki şifa söylemi, biyopolitikanın ürettiği "uysal bedeni" (*docile body*), kendi üzerinde tam *otoriteye* sahip bir bedene dönüştürmeyi hedefler. Spiritüel hareketler alanında yapılan çalışmaların, bu alana ait önemli bir unsur olarak addettikleri "kişinin kendi üzerinde tam otoriteye sahip olması" (*self-authority*) kavramı (Heelas ve Woodhead, 2005: 2-3; Voas ve Bruce, 2007), bu bağlamda bedenleri zapteden biyo-iktidarın insana reva gördüğü, hareket ve hayal alanı kısıtlanmış özneye bir tür direniş olarak da okunabilir. Ancak, aşağıda göreceğimiz gibi, kişinin kendi deneyimi ve bedeni üzerinde tam otoriteye sahip olmasını odağına yerleştiren şifa söyleminde de kişinin bedeni üzerinde kendi iktidarını geri kazanması bedene ilişkin bir dizi disipline edici teknikle birlikte mümkün olmaktadır.

Katılımcıların iştirak ettikleri birçok faaliyet ve uygulama bedensel pratikler çevresinde şekillenmektedir. Aynı şekilde, bu alanda uygulayıcı ya da katılımcı olarak yer alan birçok kişi için bedenine giren ve bedeninden çıkan unsurların kontrolü, denetimi ve düzenlenmesi büyük önem arz eder. Görüşmeler esnasında katılımcıların; vejetaryenlik, veganlık, detoks oruçları,

organik beslenme gibi beslenmeye ilişkin birçok hassasiyetlerini dile getirmeleri, bu alana özgü ideal beden kurgusu ve mevcut beden disiplini pratiklerine ilişkin de ipuçları vermektedir. Spiritüel alan içerisinde *bedenin* merkezî konumu; dinin her daim insan *bedenini* diyet, cinsellik, hastalık, giyim ve oruca ilişkin kurallar üzerinden düzenleyen, onaylayan, takdir eden, ayıplayan ve kınayan bir olgu olduğunu düşündüğümüzde yeni bir duruma işaret etmemektedir. Bununla birlikte şifa söyleminin tamamını beden regülasyonu çerçevesinde değerlendirmek yanıltıcı olacaktır. Salt beden regülasyonundan çok daha öte olan şifa kavramı kişinin dönüşümü anlamında kullanılmaktadır (Mcguire, 1996: 101). Şifa, bir hastalığın semptomlarının yok edilmesinden çok, mücessem (*embodied*) bir varlık olan kişinin (*self*) dönüşmesi (Csordas, 2002: 3) ve *kutsal* olana ulaşmasıyla ilgilidir. Ancak kişi bir "şey" olmadığından burada söz konusu olan aslında bir dizi süreçtir (Fedele ve Blanes, 2011:162). Şimdi Dericquebourg'un şifa dinleri kavramına dair belirlemiş olduğu özellikler çerçevesinde bedenin disiplini de içeren bu süreçleri anlamaya çalışalım.

Dericquebourg, din olgusunun nasıl tanımlanacağına dair hâlihazırda oldukça fazla tartışmanın olduğunu ve kendi çalışmasında bu tartışmaya bir kez daha girmek istemediğini söyler. Dini, kısaca bir inanan topluluğuna sahip, insanın ampirik ötesi bir gerçeklikle bağlantısını sağlamak için çeşitli araçları olan; olaylara dünyevi hayatın ötesinde anlamlar biçen bir kozmoloji ortaya koyan; kaynağını kişinin dünyayı algılama biçiminden alan bir ahlâk anlayışına sahip; ölümden sonrası için mükemmel bir dünyanın yanı sıra bir kurtuluş vaadi olan bir olgu olarak tanımlar. Terapötik dinler ya da şifa dinleri şeklinde isimlendirdiği bu araştırma objesini, Max Weber'in ortaya koymuş olduğu *ideal tip* çerçevesinde değerlendirir. Spiritüel alan, bazı noktalarda Dericquebourg'un şifa dinlerine binaen gruplandırmış olduğu ortak özelliklerle benzerlik göstermektedir.

İlk olarak terapötik dinler, fiziksel ya da zihinsel olanı iyileştirerek hayatı onarmayı amaçlar ve *hemen/şimdi* ve *burada* birtakım faydalar sağlamayı hedeflerler. Nitekim birçok katılım-

cı, kendisinin ya da bir yakının sağlık sorununa çözüm bulmak amacıyla yeni çağ spiritüelliğiyle özdeşleştirilen alternatif terapilere ya da yoga gibi faaliyetlere katıldığını belirtmiştir. Buradan yola çıkarak bu tür aktivitelere olan katılımın *şimdi* ve *burada* bir fayda sağlama motivasyonuyla örtüştüğünü söyleyebiliriz. Bu başlık altında temel olarak görüşmeler esnasında sıkça karşımıza çıkan "iyi hissetme" tabiri üzerine yoğunlaşacağız. Bir hastalığa tedavi arayışının dışında, bir pratiğin "iyi hissettirmesinin" katılımcılar için, o faaliyete katılmak, devam etmek ve o pratiği günlük hayatının bir parçası haline getirmek açısından oldukça önemli bir motivasyon olduğu açıkça görülmektedir. Görüşmelerde "iyi hissetme" üzerine oldukça fazla vurgu olduğundan, buraya sadece temsili birkaç alıntı taşınmıştır:

> Düzenli yoga pratiği yaptığım, nefes çalıştığım şeylerim, zamanlarım oldu. Bunlar hep kriz zamanlarıydı. ... Yoga hareketlerinden bahsediyorum. Çünkü bu bir özgürlük getiriyor insana ve çok iyi hissettiriyor.[2]

> Yani ben böyle bir şeyi bilemem, var da demem saçma, aynı saçmalıkta, yok demem de aynı saçmalıkta, dolayısıyla var ya da yok bilmiyorum. (...) Ve o mesafeden bakıyorum yani, mesela o melodi bana iyi hissettiriyor mu gibi bir sadelikte yaklaşıyorum olaylara.[3]

> Ondan sonra ve oradaki şey şuna döndü, o çalışmanın bir yerinde çok, çok ciddi bir huşu hissi geldi, çok iyi hissettim kendimi. Ve aynı hissi aslında zaman zaman namaz kıldığım zamanlarda da hissederdim ve benim için çok ciddi bir dönüm noktasıydı orası.[4]

İyi hissetmenin ne anlama geldiğine dair pek çok spekülasyon üretebiliriz. Muhakkak ki bu tabir, katılımcıların hayat de-

2 15/17/22.05.2019'da Ankara'da yapılan görüşme. ANK 6: 41 yaşında kadın, yoga eğitmeni, turizm otelcilik mezunu.

3 12.09.2019'da Çanakkale'de yapılan görüşme. CAN 2: 44 yaşında, kadın, yoga merkezi sahibi, iktisat mezunu.

4 29.07.2019'da İzmir'de yapılan görüşme. IZM 9: 38 yaşında, kadın, spiritüel eğitmen, işletme mezunu.

neyimleri ve duygu durumlarına bağlı olarak çeşitli anlamlar kazanmaktadır. Ancak, başka bir katılımcının[5] "iyi hissetmek" ve "şifa" arasında aşağıdaki şekilde bağlantı kurması dikkat çekicidir:

> ...sen iyi hissedersen, iyi düşünürsen, iyi yaşarsan, enerjin de iyi olur. Mantıklı değil mi? Hepimiz mademki temelde maddeyiz ama onun altyapısı enerji, kuantum. Dolayısıyla sen kendi kontrollerini, yaşamını ona uygun hale getirebiliyorsan, iyi bir enerjiye sahip olman koşulları doğrultusunda yaşıyorsan, ne olur, senin enerjin de güzel olur, karşı taraf da ondan etkilenir, şifa bulur. Yani iyi tesir verirsin. Ona da şifa olursun.

Bu anlatıya göre, iyi hissetmek salt geçici bir *duygu* durumu değil, kişinin yaydığı bir enerji biçimidir ve çevresini de dönüştürücü bir güce sahiptir. Bu nokta, bize aynı zamanda bu alan içerisindeki beden kurgusunun yanı sıra, bu alanın nasıl bir özne öngördüğüne dair de ipuçları vermektedir. Ancak, şu an için buna ilişkin detaylara girmeyip tarif ettiğimiz spiritüel alanda yer alan katılımcıların anlatılarındaki bu alana ilişkin faaliyetlerle özdeşleştirilen ivedi faydalarla devam edelim. Bu tür faaliyetlerin, sadece iyi hissetmek ve dünyevi bir fayda edinme arzusu ile sınırlandırılması ise bazı katılımcılar tarafından zaman zaman eleştirilmiş ve yeni çağ spiritüelliği ile özdeşleştirilen pratiklerin salt bir psikolojik destek mekanizması olarak görülmesi indirgeyici bir yaklaşım olarak değerlendirilmiştir:

> Ama bakıyorum, herkes sadece bir iyi hissetme, kendini iyi hisset, o da geçici zaten, yani yoga yap iyi hisset, sonra tekrar kötü hisset, sonra tekrar yoga yap tekrar kötü, yani iyi, böyle bir devridaim, evet.[6]

Bu katılımcı anlatısının devamında temel motivasyonunun işine gelen şeyi yapmak ya da kendisini iyi hissetmek olmadığı-

5 13.09.2019'da Çanakkale'de yapılan görüşme. CAN 3: 71 yaşında, erkek, spiritüalizme meraklı ressam.

6 24.06.2019'da Istanbul'da yapılan görüşme. IST 5: 40 yaşında, kadın, yoga ve Ayurveda eğitmeni, modern sanat mezunu.

nı, "varoluşuna dair gerçeği keşfetmek" gibi bir gayesi olduğunu belirtmiştir. Bu keşif yolculuğunda iyi hissetmek her daim garanti değildir. Aynı şekilde yine başka bazı katılımcılar anlatılarında bu alan içerisindeki faaliyetlere katılmanın psikolojik yüklerinden bahsederek bu zorluklara rağmen "keşfetmek" güdüsüyle devam ettiklerini ifade ettiler. Hatta biri,[7] uzun süreli meditasyon pratiği sonunda ciddi psikolojik sorunlar yaşayarak hastanede tedavi olmak durumunda kaldığını söyledi. Başka biri[8] ise, bu tür faaliyetlere katılmaktaki temel motivasyonunun bilakis "iyi hissettiği" alandan, yani "konfor alanından" çıkmak arzusu olduğunu dile getirdi. Dolayısıyla, spiritüel alan içerisinde *şimdi ve burada* birtakım faydalar sağlamanın önemli bir etken olduğunu, ancak tüm alanın bu ivedi faydaya indirgenemeyeceğini söyleyebiliriz. Geleneksel dinlerin öteki dünyada öngördükleri ***kurtuluş*** modelinden farklı olarak yeni dinî hareketlerdeki vurgunun ***buradaki*** hayatı iyileştirmek üzerine kurulu olduğu (Lewis, 2002: 3) görüşmelerde de açıkça ortaya çıkmaktadır. Grafik 7 katılımcıların son bir yıldaki sağlık durumlarına ilişkin sorunun yanıtlarını içeriyor. Katılımcılar ek-

7 25.06.2019'da İstanbul'da yapılan görüşme. IST 4: 41 yaşında, kadın, spiritüalizme meraklı bilgisayar mühendisi.

8 08.05.2019'da Ankara'da yapılan görüşme. ANK 5: 38 yaşında, kadın, yoga ve meditasyon eğitmeni, elektronik mühendisi.

seriyetle sağlık durumlarını "iyi" ya da "çok iyi" olarak değerlendiriyorlar. Durumunu "mükemmel" olarak ifade eden yüzde beşlik dilim de eklendiğinde kısaca kendini iyi hisseden katılımcıların oranı % 85'e yaklaşıyor. Bu da spiritüel etkinliklere katılan insanların önceki yaşamlarına nazaran kendilerini çok daha iyi hissettiklerini ve bu anlamda güçlendiklerini açıkça gösteriyor.

İkincisi, şifa dinlerinde olağanüstü güçler ve hasta arasında bir aracı olarak çalışan terapistler mevcuttur. Nitekim spiritüel alanda terapistlerin yoğun varlığı dikkat çekmektedir. Görüşmelerde katılımcılar, müzik terapi, ses terapi, enerji terapi, reiki, nefes terapi, aroma terapi, regresyon terapi, *teta healing*, *access bars*, çanak terapisi, pranik şifa terapisi, drama terapi, refleksoloji, şamanik illüminasyon terapisi gibi çok çeşitli terapilerden bahsettiler. Bunların haricinde isminde terapi kelimesi geçmese de yoga, tai-chi ve çigong'un (chee-gong) da fiziksel faydaları ya da zihinsel rahatlama sağlaması sebebiyle katılımcılar tarafından oldukça rağbet gören pratikler olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Dolayısıyla, bu alanın Dericquebourg'un önermesinde ima edildiği gibi terapist yoğun bir alan olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Ayrıca, doğrudan şifa hedefiyle yapılmayan pratikler ve faaliyetlerde bile, yapılan aktivitenin terapötik etkilerine dair dolaylı imalar mevcuttur.

Katılımcıların bir kısmı, terapist ya da şifacı olarak faaliyet gösterirken birçok katılımcı da onlar tarafından sunulan hizmetlerden faydalandıklarını ifade ettiler. Fakat gözlemimiz çoğunlukla hem terapistlerin kendilerinden, hem de katılımcıların terapistlerden beklentilerinin *olağanüstü güçlerle* ilişki kurmayı içermediği yönündedir. Beklentinin bu yönde olduğu durumları da yok sayamayız, ancak terapilerin mahiyetine ilişkin vurgunun olağanüstü güçlerle kurulan ilişki üzerine olmadığı aşikârdır.

Hem terapist olan hem de onların sundukları hizmetlerden faydalanan katılımcılar, uygulamasını yaptıkları ya da katıldıkları terapötik faaliyetlerle ulaşmak istedikleri hedefi "kişinin

kendi şifa mekanizmasının aktive edilmesi" ya da "kişinin kendi şifa gücünü keşfetmesi" olarak belirtmektedirler. Bu *güç* ya da *mekanizma* ile kastedilen, her insanda var olan, ancak faal duruma geçmesi belirli koşulları gerektiren bir yetidir. Bu nokta, yukarıda bahsetmiş olduğumuz gibi, şifa söylemi içerisinde kişinin kendi bedeni üzerindeki otoritesini geri kazanması üzerine yapılan vurgu ile birlikte düşünülmelidir. Aşağıdaki iki anlatıda da şifanın ancak kişinin kendi bedeni üzerindeki sorumluluğunu almasıyla mümkün olacağı ve dışarıdan gelen her türlü etkinin ancak geçici bir fayda sağlayacağı vurgulanmaktadır:

> Burada, spiritüel öğretide bu çok temel bir şeydir. İnsanın bir başkasından medet umması bir hayaldir. (...) Daha açık bir şey söylenebilir mi? Herkes kendi şifasını kendinden bulur. Benim bu öğretiyi sevmemin temel sebebi insanın maddi manevi sorumluluğunu kendisine vermiş olması. Ama bazen yardıma ihtiyacınız olur. Birisi size enerji verebilir, dua okur, üfler. Size onun nefesi, onun gönderdiği enerji iyi gelebilir.[9]

> Benim ikide bir migren atağım oluyorsa sadece evet bana yardım ettiniz, geçici bir süreyle bir rahatlık sağladınız. Allah bin kere razı olsun. Çünkü ağrıdan, acıdan o anda kurtuldum. Ama bu kendini tekrar ediyorsa tekrar eden enerji bende. Bunu benim düzeltmem, benim iyileştirmem lazım. Dolayısıyla gelen şifa bende geçici bir iyilik yaratabilir. Şifalanma sağlayabilir ama temel problem kişinin kendi hayatına bakış açılarındaki eksikler, yanlışlar...[10]

Bu alan içerisinde faaliyet gösteren terapistler, kişinin genel tabirle "kendisiyle", özel olarak da bilinçaltıyla, herhangi bir duygusuyla, travmasıyla, geçmiş yaşam karakteriyle *bağlantıya* geçmesi konusunda aracılık ederek kendi şifa mekanizmasını faal kılmasına yardımcı olmak için uğraşırlar. Yukarıda lis-

9 05.06.2019'da Ankara'da yapılan görüşme. ANK 10: 52 yaşında, kadın, regresyon terapisti, mühendis ve sosyal hizmet uzmanı.

10 05.06.2019'da Ankara'da yapılan görüşme. ANK 10: 52 yaşında, kadın, regresyon terapisti, mühendis ve sosyal hizmet uzmanı.

telediğimiz terapi isimleri, bu *bağlantının* kurulması için araçlar temin eden bir kitaplık olarak düşünülebilir. Bu açıdan bakacak olursak, burada doğaüstü ya da olağanüstü bir güçten ziyade; kişinin kendi içindeki şifa gücü ya da mekanizması söz konusudur:

> Şimdi ben psikolog ve psikiyatrlara şöyle bakıyorum. İşlerini yapıyorlar, çünkü hastalık arıyorlar onlar. Hasta. Benim yaptığım şeyde ben hastalıkla ilgilenmiyorum. Hastalığa bakmıyorum. Ben neye bakıyorum? Senin henüz kendinin keşfetmediği içindeki o *gücü* ortaya çıkarabileceğin alana bakıyorum.[11]

> Benim yaptığım iş, kişileri kendi enerjileriyle, kendi varlıksal, düşünce, duygu tıkanıklıklarıyla kendileriyle karşılaştırmak ve onu nasıl çözebileceklerini kendilerinin anlamasını sağlayacak bir yöntem.[12]

İçteki şifa gücü ya da mekanizmasının aktive edilmesi, yine olağanüstü güçlerden ziyade çok daha seküler diyebileceğimiz pratiklerle ilişkilendirilmektedir. Bu yaklaşıma göre, hem şifacı ve terapistlerin tedavilerinin etkinliği, hem de danışan üzerindeki iyileştirici gücü, çalışmaya ve belli birtakım alıştırmaları düzenli olarak yapmaya bağlıdır:

> ...böyle nasıl söyleyeyim arayışı farklıysa böyle *doğaüstü* bir şey bekliyorlarsa benim diyorum elimde öyle bir şey yok. Benim işim çok böyle şey çalışırım, çalışırsan yani karşılığını görürsün. Gelirsen, düzenli olursan... disiplinli olursan görürsün ama bir ders gelirsin, olmaz.[13]

> Şifa, kişiye özel bir şeydir. Şifa sadece kendisine aittir insanın. Diğerleri, bizler, sadece onlara rehberlik yapabiliriz. (...) Bu kadar. Yani ben size şifacı olamam. Bu işlerle uğraşıyor mu-

11 01.08.2019'da Istanbul'da yapılan görüşme. IST 9: 50 yaşında, kadın, nefes eğitmeni ve yaşam koçu, işletme mezunu.

12 05.06.2019'da Ankara'da yapılan görüşme. ANK 10: 52 yaşında, kadın, regresyon terapisti, mühendis ve sosyal hizmet uzmanı.

13 24.07.2019'da İzmir'de yapılan görüşme. IZM 5: 47 yaşında, erkek, yoga eğitmeni, beden eğitimi mezunu.

> yum, on beş yıldır uğraşıyorum. Aktif bir şekilde sekiz yıldır nefes terapisi yapıyor muyum, yapıyorum. Devam etmezse, o egzersizleri yapmazsa, yapabileceğim hiçbir şey yok.[14]

> Ben de kafayı o yönde kırsam bunu ben de yapabilirim ya da eğitimini alsam... Herkese açık bir beceri olduğunu düşünüyorum. Git tıbbiye oku doktor ol, git biyoenerji üzerinde yoğunlaş biyoenerjist ol.[15]

Bu noktada terapist olarak faaliyet gösteren katılımcıların uygulamalarını anlatırken olağanüstü güçlerden ziyade çok daha dünyevi diyebileceğimiz, *disiplin* ve *çalışma* gibi öğelere referans verdikleri not edilmelidir. Aşağıdaki alıntı bize disiplin ve çalışmanın yanı sıra, doğru *metot* ve *tekniğin* yine etkin bir terapi sürecinde oldukça önemli olduğunu göstermektedir. Uyguladığı birçok tekniğin yanı sıra yakın zamanda *access bars* tekniğini öğrenip kendi danışanlarında uygulamaya başlayan bir terapist, bu teknikle daha önceden sağlayamadığı bir etkinin oluştuğunu dile getirmektedir:

> Benim çalıştığım bir danışanım vardı. Bir yere geliyor böyle tıkanıyor ve aşamıyor falan. Onunla ilgili dedim ki hangi teknik kullanabiliriz... Ve danışanlarla birlikte uygulamaya başladık. Uyguladığım an itibariyle o bizim takıldığımız zihinsel olarak... Yani nefesleri açılıyor falan, ama işte bir şeyi aşamıyordu... Bazı insanlarda gerçekten aşılmıyordu orası. *Access consciousness*'ın araçları onları çok kolay açmalarını sağladı.

Bazı katılımcılar ise aynen Dericquebourg'un önermesindeki gibi terapisti olağanüstü güçlerle hasta arasında ilişki kuran bir figür olarak gördüklerini ortaya koyan açıklamalarda bulundular. Aşağıdaki anlatılarda şifacı, geleneksel diyebileceğimiz Allah ya da Yaradan gibi "doğaüstü güçlerle", bir insan arasında aracı durumundadır.

---

14 18.07.2019'da İzmir'de yapılan görüşme. IZM 2: 47 yaşında, kadın, yoga ve nefes eğitmeni.

15 25.05.2019'da İstanbul'da yapılan görüşme. IST 7: 50 yaşında, kadın, spiritüalizme meraklı bir kişi, siyasal bilgiler ve uluslararası ilişkiler mezunu.

> Şifa Allah'tan yani vesile oluyorsun sadece.[16]

> Şifa insandan insana değil, yine yaratandan insana ama orada aracıya ihtiyaç var, o aracı da insan.[17]

> Dolayısıyla şafi esması tecelli ettiğinde, kimin üzerinden ve nasıl ve ne şekilde ifade bulacağını bilemeyiz. Şifa veren insan yoktur, sadece bu bir özelliktir, isimdir ve bu özelliğin kendisi açığa çıkar.[18]

Bu konuyla ilgili olarak bir başka önemli kavram da kanaldır. *Kanal* kavramı, bazı durumlarda bir bilgiye ulaşma ile ilişkilendirilirken, bazen de şifa ile ilgili olarak kullanılmaktadır. Konudan uzaklaşmamak için burada vereceğimiz örnekleri *kanal* kavramının *şifa* ile ilgili kullanımlarıyla sınırlı tutacağız. Aşağıdaki alıntı, hem olağanüstü güçlere referans vermesi, hem de bedenin kendi kendisini iyileştirme gücüne yaptığı vurgu nedeniyle dikkate değerdir:

> Birisi işte şifa talebinde bulunduğunda önce temizlik yaparak sadece onun enerjik olarak sıkışmış bölgesindeki sıkışıklığı giderip bedenin kendi kendini iyileştirmesi için ortam hazırlayarak, eğer gerekiyorsa da ona birtakım müdahalelerle ve kendi beden enerjini değil işte kanal olma dediğimiz ilahi ya da evrensel enerjiyi kullanarak, yönlendirerek daha doğrusu kullanmak da değil, oraya birtakım müdahalelerde bulunmak şeklinde geçiyor.[19]

Başka bir reiki uygulayıcısı ise hocasının kendisine tavsiyesini şu şekilde anlatmaktadır:

> Bir de "şey egosuna girme" dedi, yani "ben tedavi ediyorum" Beni bir öğrencisine gönderdi, o modda olan: "ben her şeyi te-

16 23.05.2019'da Ankara'da yapılan görüşme. ANK 8: 49 yaşında, erkek, kişisel gelişim ve Tai-chi eğitmeni.

17 29.07.2019'da İzmir'de yapılan görüşme. IZM 9: 38 yaşında, kadın, spiritüel eğitmen, işletme mezunu.

18 06.08.2019'da İzmir'de yapılan görüşme. IZM 12: 43 yaşında, kadın, danışmanlık ve eğitim merkezi sahibi, işletme mezunu.

19 05.05.2019'da Ankara'da yapılan görüşme. ANK 4: 38 yaşında, erkek, mühendis, meditasyon eğitmeni.

davi ederim". Sen bir şey yapmıyorsun, sen sadece kanalsın, sen bir enerji akışı kanalısın, o kadar yani.[20]

Dolayısıyla, katılımcılar, terapist ve şifacılıkla ilgili olarak Dericquebourg'un önermesindeki gibi bir aracılıktan bahsetmekte ve bunu ifade etmek için "kanal" kavramını kullanmaktadırlar. Aracılık ettikleri şey, farklı anlatılarda şifa enerjisi, kozmik enerji, yeryüzü enerjisi, evrensel hayat enerjisi ya da ilahi enerji şeklinde ifade edilmektedir:

> K: Ve eğer masaj seanslarımda da kişi isterse kendi şifa kanalımı açarak masaj yapıyorum.
>
> *G: Nasıl oluyor o?*
>
> K: Nasıl oluyor? Şimdi böyle anlatılabilecek bir şey de değil gibi ama reiki enerjisinde de gerçekten zihinsiz, boş bir leyha gibi olduğum zaman, kozmik enerjiyle bağlantıda hissediyorum kendimi ve böyle avuç içlerimde bir akım hissediyorum.[21]

Üçüncüsü, hem uygulayıcılar hem de bu tür dinlerin kurucuları için, dine ilk adım bir hastalık ya da manevi bir şifa deneyimiyle başlar. Yaptığımız görüşmelerde bu açıdan birçok farklı motivasyona rastlamış bulunuyoruz. Hastalık deneyimi ve şifa arayışı, kişinin yoga, meditasyon, alternatif şifa terapileri ve bu tür diğer faaliyetlere katılmaya başlamasında çok kritik bir eşiktir. Hastalık, kişinin kendi başından geçmiş ya da bir yakını tarafından deneyimlenmiş olabilir. Anlatılarda hem fiziksel hem psikolojik birçok rahatsızlığa rastlanabiliyor. Nörolojik hastalıklar, kanser, kist, panik atak, bipolarite bunlardan bazıları. Mesela, yoga eğitmenliği yapan bir katılımcı, "yoga salonuna daha spiritüel kişilerin gelip gelmediği" sorusu üzerine net bir biçimde: "Gelenlerin büyük çoğunluğu sağlık sorunlarından geliyor, doktor önermiş oluyor, arkadaşları öneriyor,"[22] şeklinde yanıt vermiştir.

20 23.07.2019'da İzmir'de yapılan görüşme. IZM 4: 51 yaşında, kadın, yoga ve reiki eğitmeni, nefes koçu, akademisyen.

21 10.07.2019'da Muğla'da yapılan görüşme. MUG 14: 28 yaşında kadın. yoga eğitmeni, sinema TV mezunu.

22 08.05.2019'da Ankara'da yapılan görüşme. ANK 5: 38 yaşında erkek, mühendis, yoga ve meditasyon eğitmeni.

Dördüncüsü, bu tür dinlerde hastalık, psikolojik ve fiziksel rahatsızlıkların yanı sıra, varoluşun kararsızlıklarını ve değişimlerini de kapsayacak şekilde tanımlanmaktadır. Dericquebourg'a göre, şifa dinlerinde, hastalık geniş bir anlamda tasavvur edilmektedir. Dolayısıyla, hastalık olarak tanımlanan durum; bir talihsizlik, rahatsızlık ya da medikal bir soruna ilişkin olabilir. Şifa dinleri, hastalıklara resmî tıbbın kabul edemeyeceği nedenler atfederek (geçmiş yaşamların borcu, enerji blokajı vs.) ve sembolik araçlarla müdahale ederek, bedenin fizyolojisini kavrayışı ve tedavi yöntemi itibariyle resmî tıptan epistemolojik olarak ayrılırlar.

Medikal antropoloji üzerine çalışan akademisyenler, hastalığa ilişkin tanımın tarihsel ve sosyal bir zemin üzerinde şekillendiği görüşünü benimserler. Dolayısıyla hastalık tanımı sabit değildir ve kişilerin hastalık anlatıları da birtakım kültürel ve sosyal kurgularla örülür. Bir kişinin ne tür bir hastalık teorisine sahip olduğu doğal olarak iyileşmek için ne yapacağını da etkileyecektir. Şimdi görüşmelerde ne tür bir hastalık teorisi ile karşılaştığımızı aktarmaya çalışalım:

> Şimdi biz hastalığı sadece görünür bir hastalık zannediyoruz. Duygusal hastalıklarımızı görmezden geliyoruz ve ben bir ara şey demiştim. Eğer insanların duygusal yaraları görünür hale gelseydi ortalık kan revan hale gelirdi diye.[23]

Araştırmasını yaptığımız spiritüel alanda "duyguların", hastalık söylemi içerisinde kilit bir öneme sahip olduğunu rahatlıkla gözlemleyebiliriz. Şüphesiz ki hastalığın duygularla ilişkili olarak tanımlanması ve kavramın biyomedikal tanımı arasında büyük farklılıklar söz konusudur. Hastalık anlatısına ve hastanın deneyimine dair neyin anlatmaya değer, neyin konu dışı olduğu bu tanım farklılığına bağlı olarak tamamen değişir.

> Gidip ben, ..'e bana şifa ver demiyorum. "Ben çalıştım ve bu duygunun içinden çıkamıyorum, yardımcı olur musun?" di-

23 01.08.2019 tarihinde İstanbul'da yapılan görüşme. IST 9: 50 yaşında kadın, nefes eğitmeni ve koçu, işletme mezunu.

yorum. Kalkıp "bana buradaki nodülleri yok et" demiyorum ona. Öyle bir vasfı yok.[24]

Medikal antropoloji, hastalık söyleminin kültürel olarak nasıl kurulduğunu incelerken aslında bu kurgunun bir toplulukta neyin *gerçek* olarak kabul edildiğine dair de bir harita sunduğunu söyler (Fabrega ve Manning, 1973: 224). Bu açıdan bakıldığında, birçok hastalığın kökenini mikrop (bakteri, virüs) teorisine (*germ theory*) bağlayan biyomedikal bakış açısını benimseyen bir toplulukla, hastalığı *duygulara* bağlayarak açıklayan bir topluluğun *gerçeklik* algılarının ve kozmolojilerinin birbirlerinden büyük farklılıklar gösterdiğini rahatlıkla söyleyebiliriz. Hastalık teorileri genellikle, saldırılabilir ve müdahale edilebilir olan bir unsur tanımlarlar ve bunu da etkili faktörlerden sadece biri olarak değil hastalığın nedeni olarak görürler (Engel, 1960: 460). Biyomedikal hastalık tanımında müdahale edilebilir faktör, mikrop teorisinin öngördüğü şekilde bakteriler ya da virüsler iken, spiritüel alanda ise bu *duygulardır*. Yukarıdaki alıntıdan devam edecek olursak, söz konusu nodül belli bir duygunun bedende tezahür etmiş hali olarak görülmektedir. Bu bakış açısına göre, hastalığı salt nodüle indirgemek, hastalığın asıl kökenine inerek *gerçek* nedene ulaşmamızı engelleyecektir. Katılımcıların biyomedikal hastalık teorisine temel eleştirileri de zaten bu yöndedir. Modern tıbbın hastalığın nedenine inmekte yetersiz olduğu ve müdahalesinin hastalığın semptomlarıyla sınırlı olduğu birçok defa belirtilmiş ve şiddetle eleştirilmiştir. Bir katılımcının bir nükleer tıp doktoru ile olan diyaloğu bu açıdan oldukça etkileyicidir:

> Nükleer tıpçı olduğu için, "altı ayda bir sonra atom vereceğim sana" diyor yani. İki gün bir inzivada kalmak pek hoş değil tabii ki. "Düşüneceğim" dedim ben de. Ben de dedim ki "yani bunu aldım bitti, ben o duyguyu çözemezsem, bende bunun neden olduğunu bulamazsam eğer, bu yarın böbrekte çıkabilir, yumurtalıkta çıkabilir, beyinde ur olarak çıkabilir. Bunu

24 31.07.2019 tarihinde İzmir'de yapılan görüşme. IZM 10: 38 yaşında kadın, aroma terapi ve yoga eğitmeni.

bulacağım" "Şimdi anladım git bul gel" dedi. Çünkü onlar da bir yerde tıkanıyorlar, doktorlar da. Ve buldum ve geldim. Dedim ki: "şimdi ister kes ister biç".[25]

Görüşmeler, sıra dışı hastalık ve şifa anlatıları açısından oldukça zengindir. Katılımcıların kişisel deneyimleri ve kültürel kurgular arasındaki etkileşim ile şekillenen hastalık anlatıları bu alana özgü hastalık teorisini ortaya koymaktadır. Daha önce de söylediğimiz gibi her hastalık teorisi bir beden kurgusunu da varsayar. Yukarıdaki bilgilerin ışığında kısaca Dericquebourg'un üstteki önermesinin spiritüel alan için de geçerli olduğunu söyleyebiliriz. Dericquebourg'un şifa dinlerinde hastalığın, varoluşun kararsızlıklarını ve değişimlerini de kapsayacak şekilde tanımlandığına dair vurgusu, katılımcılarımızın hastalık ve duygular arasında kurdukları bağlantıyla paralellik göstermektedir.

Beşincisi, şifa dinlerinde mevcut inanç sistemi bir hastalık teorisi içerir ve hastalığın spiritüel tedavisi her zaman inanç sistemi tarafından meşru kılınır. Tedavi önerileri de bu inanç sisteminin benimsediği metafizik düzene ilişkindir (geçmiş yaşam izlerini silmek gibi). Dolayısıyla, bu tedavi sistemlerinin kabul gören kozmolojik düzenle paralellikler gösterdiği söylenebilir.

Maddenin ve kozmosun nasıl kurgulandığı, *bedenin* nasıl algılandığına dair oldukça fazla ipucu verir. Katılımcıların birçoğu, özellikle kuantum fiziğine atıfta bulunarak maddenin kökeninde enerjinin yattığını söylemekte ve hastalık tanımını yaparken de *enerji* kavramına başvurmaktadırlar. Bu alan içerisinde *enerji* oldukça yüklü bir kavramdır ve farklı anlamlara gelebilmektedir. Etimolojik olarak baktığımızda enerji kelimesinin Latince *energia* ve Yunanca *energeia*'dan türediğini ve aktivite, aksiyon, işleyiş (*operation*) anlamına geldiğini görüyoruz. 18. yüzyılın başında bilimsel terminoloji içerisinde yerini alan enerji kavramı, fizik bilimi içerisinde eşyanın hareket edebilmesi ya da ısınabilmesi için gerekli bir nitelik olarak tanım-

25 31.07.2019 tarihinde İzmir'de yapılan görüşme. IZM 10: 38 yaşında kadın, aroma terapi ve yoga eğitmeni.

lanmaktadır. Mesela, bu alana ilişkin hastalık anlatılarında sıkça duyabileceğimiz "öfke karaciğerin *enerjisini* bozar," ifadesinde *enerji* kavramının yukarıda belirttiğimiz gibi işleyiş anlamında kullanıldığını söyleyebiliriz. Bu alana özgü hastalık teorisinin önemli bir kavramı olan *duygulara* ilişkin, "her duygu belli seviyede enerji frekansına sahiptir," gibi bir ifade ise duygulara yaratıcı bir *güç* atfetmektedir. Yine bu alanda, duyguların enerji frekansına ilişkin matematiksel açıklamalara da rastlamak mümkündür.

Görüşmelerde enerjinin *tıkanıklığı*, *dengesizliği* ya da rahatça *akması* ve *dengeli* olmasının veya duyguların *enerji* frekansının yüksekliği ya da düşüklüğünün, hastalık ya da sağlık durumunun belirleyicisi olarak algılandığını görüyoruz. Fizik ve mekanik alanlarına ait bu terminolojinin spiritüel alan içerisinde bu denli sıklıkla kullanılması yeni dinî hareketler (*new religious movements*) literatürü açısından olağandır. Zira yeni dinî hareketler içerisinde yer alan akımların kozmoloji tahayyüllerinde bilimsel terminolojiden de faydalanmaları; bilimin, bu oluşumlar tarafından bir ikna stratejisi olarak kullanılmasından çok, modern insanın düşünme sisteminde merkezî bir konum edinmesi ve yeni oluşan dinlerin bu kültürel ve entelektüel birikimden faydalanmasıyla açıklanmaktadır (Rothstein, 2000: 10).

Bu alana ilişkin hastalık teorisi hakkında bilgi edinmek amacıyla, aşağıda kendi merkezleri olan katılımcılardan bazılarının verdikleri hizmetleri web sitelerinde nasıl sunduklarına bakalım. Örneğin bu katılımcılardan birinin[26] sunduğu bir dizi hizmetten birinin ismi *Inner Speak*'tir (İçsel Konuşma). Bu servis şu şekilde tanıtılmaktadır:[27]

> Amaç: Yaşam enerjinizin kolay, basit ve uyumlu bir şekilde arındırılmasına yardım ederek insanlık ve gezegenimizin yükseliş sürecine katkıda bulunmayı amaçlayan bir şifa yöntemidir.

---

26 23.05.2019'da Ankara'da yapılan görüşme. ANK 8: 49 yaşında erkek, kişisel gelişim ve tai chi eğitmeni.

27 Bkz. http://www.icselmerkez.com/, erişim 24.04.2020.

> Yöntem: Inner-Speak arzu etmediğimiz bir şekilde yaşamımızın bir alanında tıkalı kalmış, korkunun veya onun bir çeşidinin depolanmış olduğu yeri bulup onu kaynağında şifalandırarak tek seferde ve sonsuza dek serbest bırakabilmenizi sağlayan bir metottur.

Başka bir terapi olan bireysel ışık terapisi ise aşağıda sıralanan hedeflere sahiptir.

> Enerji bedeninizdeki tıkanıklıkların tespiti ve temizlenmesi
> Bu tıkanıklıkların düzeltilmesi
> Enerji bedeninin güçlendirilmesi
> Enerji bedeninin dengelenmesi
> Hastalıklara yol açabilecek olumsuz zihinsel kalıpların giderilmesi

Merkezde aynı zamanda refleksoloji terapisi uygulanmaktadır. Bu uygulamanın tanıtım yazısı da şu şekildedir:

> Bedenimizdeki hiçbir organ, ayakta bu organa karşılık gelen bölgeler hassas/ağrılı olmadan acı veremez. Bu acı, o organın dolaşımındaki ve karşılık gelen refleks bölgesindeki (ve aynı zamanda o bölgedeki "ki" akışının da blokajına) bir blokaja işarettir... Eğer bedenimizde dengelenmesi gereken bölgeler varsa, bu durumun ayaklarda toksik maddelerden dolayı cam batması ya da kesici bir acı etkisi yapması kaçınılmazdır.

Başka bir pratik olan EFT'nin amacı ise enerji bedenindeki akımların yeniden düzenlenmesi ve fiziksel rahatsızlıklara sebebiyet verebilecek enerji akışındaki düzensizlikler ve tıkanıklıkların giderilmesi olarak belirtilmektedir. Regresyon terapisi yapan başka bir katılımcı ise sunduğu servisi şu şekilde tanımlamaktadır:

> Benim yaptığım iş, kişileri kendi enerjileriyle, kendi varlıksal, düşünce, duygu tıkanıklıklarıyla kendilerini karşılaştırmak ve onu nasıl çözebileceklerini kendilerinin anlamasını sağlayacak bir yöntem.[28]

28 05.06.2019'da Ankara'da yapılan görüşme. ANK 10: 52 yaşında, kadın, regresyon terapisti, mühendis ve sosyal hizmet uzmanı.

Aynı katılımcı kendi web sitesinde verdiği terapinin amacını "insanların kendi iç benliğiyle son derece doğal ve nazik bir şekilde bağlantı kurmasını sağlar ve sorunlarını kısa yoldan çözme fırsatını verir" şeklinde sunmaktadır. Bu yöntemin kişiyi "çocukluk, rahim anıları ya da geçmiş yaşam anılarına geri götürerek travmaya neden olan duygusal, zihinsel ve kinestetik enerji bloklarını" açığa çıkaracağını ve insanın kendi iç benlikleriyle bağlantı kurup geçmiş anılarına ulaşmasını sağlayacağını öne sürmektedir.

Yukarıdaki anlatılar ışığında, bu alandaki baskın hastalık teorisinin tıkanıklık ve dengesizlik çevresinde geliştiğini söylemek yanlış olmaz. Pek tabii, öngörülen tedavi yöntemleri de kabul gören hastalık teorisi ile yakından ilişkilidir. Tıkanıklık ve dengesizlik hastalığa ve olumsuz bir duruma işaret ederken, bunların karşısında konumlandırılan "akış" ve "denge" ise sağlığa işaret etmektedir. Öngörülen tedavi ya da şifa ise "arınmayı", "temizlenmeyi", "çözülmeyi," "dengelenmeyi", "bağlantı kurmayı" gerektirmektedir. Burada kısaca temel hatlarına değinmeye çalıştığımız hastalık teorisinin nasıl bir beden ve özne kurguladığı; kişilerin gündelik ve varoluşsal sorunlarına nasıl cevap verdiği bu konuya ilişkin analiz edilmesi gereken önemli sorulardır.

Altıncısı, şifa dinlerinde spiritüel tedavi, *kurtuluşa* giden yolun bir parçası olarak görülür. Dolayısıyla buna sihir gözüyle bakılmaz – sihirbazın *kurtuluş* gibi bir kaygısı yoktur. Dericquebourg burada iki tür *kurtuluşun* söz konusu olduğunu söyler: a) ölümden sonrasına ilişkin bir *kurtuluş* vaadi, b) hemen şimdi ve burada kişinin faydalarını gördüğü bir *kurtuluş*. Kişinin spiritüel alanda mevcut alternatif terapi ve faaliyetlerde şimdi ve burada "iyi hissetmek" ya da "fiziksel/psikolojik bir hastalığa çözüm bulmak" gibi ivedi faydalara yönelik bir arayışı olduğundan ilk önermede bahsetmiştik. Dolayısıyla, burada temel olarak şifa pratiklerinin, bu ivedi faydaları haricinde nasıl bir kurtuluş arzusuyla ilişkilendirildiğine bakalım. Yukarıda, bir katılımcının sunduğu terapi yöntemini; "insanlık ve gezegenimizin *yükseliş* sürecine katkıda bulunmayı amaçlayan bir şifa

yöntemi" olarak tanıttığını aktarmıştık. Aslında, şifa kavramı ile birlikte yukarıdakine benzer bir "kurtuluş" imasının sıklıkla kullanıldığını görüyoruz. Bu olgu bazen insanlığın (bilincinin) yükselişi, evrimi veya *tekâmülü* şeklinde ifade edilmektedir. Bu anlayışa göre kişi, kendi içindeki enerjisel tıkanıklıkları çözüp "dengelendiği" ve "arındığı" ölçüde kendi kişisel tekâmülünün yanı sıra insanlığın yükselişine de hizmet etmiş olacaktır:

> ...insanlık ailesi olarak bütün insanlık ailesini daha sevgi ve şefkat içerisinde merhamet ve kapsamayı sağlayacak bir yere doğru gitmesi gerekiyor gibi. O yüzden kendi içindeki süreçlerden geçmesi gerekiyor.[29]

Bu açıdan bakıldığında şifa, bir nevi kişisel ve kolektif *ilerleme* reçetesini içinde barındıran bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. Spiritüel gelişmenin önündeki engelleri kaldırmak için herkesin, medikal ya da psikolojik anlamda "hasta" olması ya da olmaması fark etmeksizin şifaya ihtiyacı vardır (Csordas, 1988: 26).

Yedincisi, bu tür dinler spiritüel şifayı istisnai bir durum, Tanrı'nın bir *mucize* üzerinden kendi gücünü hatırlatması ya da ilahi piyangoyu kazanmak olarak düşünmezler. Şifa, birilerinin bulduğu birilerinin ise mahrum kaldığı bir olgu olarak değerlendirilmez. Bu alan içerisinde sunulan terapiler de genellikle kendi içinde bir rasyonalitesi olan ve sonuçları öngörülebilen pratiklere dayanır.

Öte yandan, bu alanda *mucize* çok önemli bir kavramdır. Ancak burada kendi içerisinde belirli kuralları olan bir mucize anlayışı söz konusudur. Daha önceki alıntılarda, terapötik faaliyetlerin ve şifa pratiklerinin istenilen neticeye ulaşabilmesi için çalışmanın, disiplinin, uygun tekniğin, alıştırmaların zaruri addedildiğinin altını çizmiştik. Dolayısıyla kendi içerisinde rasyonel bir işleyişi olan mucize kavramını bu çerçevede düşünmek gerekir. Şimdi spiritüel alanda şifa ve mucize arasındaki ilişkinin nasıl kurulduğunu alıntılarla anlamaya çalışalım:

29 19.07.2019 tarihinde İzmir'de yapılan görüşme. IZM 1: 42 yaşında kadın, spiritüalizme meraklı yaşam koçu, endüstri mühendisi.

> Ben, evet, mucizelere çok inanıyorum ama hiçbir şey siz emek vermeden hayatınızda mucize yaratamıyor. Bir şeye başladığınız zaman onu devam ettirmek, sebat, istikrar göstermek çok önemli bir şey. O yüzden de şifa seanslarıma düzenli bir şekilde devam ediyorum. Tıpkı yogaya devam ettiğim gibi.[30]

Mucize kelime anlamıyla Arapça "acz" kökünden gelir ve insanın aklının aciz kaldığı, insanın aklıyla kavrayamadığı bir olayı nitelemek için kullanılır. Katılımcılar arasında yaygın olarak kullanılan "mucize" kavramı ise bilakis akılla kavranmakta, aklın sınırları dâhilinde kabul edilmektedir.

> Benim için en gerçeküstü mucizevi şey bile aklıma yatmadığı zaman ıh ıh. Ben onda bir tutarsızlık yakalarsam artık o noktada o benim için bitmiştir...[31]

Hatta bir katılımcı[32] metinde daha önce değindiğimiz gibi temel olarak insanın kendi duygularıyla yüzleşmesi ve kendi hayatına ilişkin sorumluluk alması üzerine kurulu bir (kendisinin de katıldığı) bir mucize kursundan bahsetmiştir. Nefes pratiklerinin yoğun olarak kullanıldığı bu mucize kursunda temel vurgu, "kişinin yaşamının *kontrolünü* eline alması ve böylece *olağanüstü* bir yaşam deneyimine adım atması" olarak belirtilmiştir.[33] "Mucizevi" olan, kişinin kendi üzerindeki *otoritesini* sekteye uğratan ailevi, sosyo-ekonomik, siyasi, dinî, ahlâki koşullanmaların yanı sıra geçmiş hayat, çocukluk.. vs. anılarının ve travmalarının farkına varıp otoritesini eline alıp bunların yaratmış olduğu "tıkanıklıkları" temizleyerek kendi hayatı ve bedeni üzerindeki sorumluluğunu üstlenmesidir. Dolayısıyla mucize kavramının da yine kişinin bu dünyadaki hayatının iyileşmesi bağlamında kurgulandığını söyleyebiliriz.

30 25.05.2019 tarihinde İstanbul'da yapılan görüşme. IST 6: 47 yaşında kadın, yoga eğitmeni, ev hanımı, işletme mezunu.

31 29.07.2019'da İzmir'de yapılan görüşme. IZM 9: 38 yaşında kadın, spiritüel eğitmen, işletme mezunu.

32 23.07.2019'da İzmir'de yapılan görüşme. IZM 4: 51 yaşında kadın, yoga ve reiki eğitmeni, nefes koçu, akademisyen.

33 Mucize kursu, https://www.nevsah.com/-the-miracle-course.html#mc, erişim 24.04.2020.

Son olarak, bu tür dinlerde önemli olan tedavi olmak değil hasta olmamaktır. Sağlık, belli ölçüde fiziksel ya da zihinsel kimi zaman da zühdane *(ascetic)* pratikler içerisine giren kişiler tarafından ulaşılan bir duruma işaret eder. Bu nedenle katılımcıların birçoğunun belirli beslenme şekillerini benimsedikleri (vejetaryen, vegan... vs.), perhizler uyguladıkları, birtakım fiziksel ya da zihinsel zorluklar içerisine girdikleri görüşmelerde sıklıkla karşımıza çıkmaktadır. Son yıllarda, farklı beslenme ekollerine ilişkin oldukça fazla bilginin dolaşımda olduğunu ve bu alanda farklı akımların ortaya çıktığını rahatlıkla gözlemleyebiliriz.

Bu bölümde elimizdeki verilere dayanarak spiritüel alandaki şifa söylemini tanıtmaya çalıştık. Özetleyecek olursak bu alana ilişkin şifa söylemi, bedenin biyomedikal bir şekilde tasavvur edilmesi ve bu tasavvura göre de muamele görmesini eleştirmekte; bunun yerine, kişinin kendi bedeni ve hayatı üzerinde kendi otoritesini kurması gerektiğini vurgulamaktadır. Kişinin kendi fiziksel bedeni ve potansiyel hastalık kaynağı olabilecek duyguları üzerinde kontrol sahibi olması için de bir dizi alıştırma ve terapi teknikleri öngörmektedir. Şifa söyleminin bu açıdan, kişisel otoriteyi idealize ederken bir dizi yeni beden disiplini pratiklerini de öne çıkarttığını söyleyebiliriz. Ancak, şifa sadece bedenin terbiyesine dair olmayıp aynı zamanda bir dizi kişisel dönüşüm süreçlerine de işaret etmekte ve kişinin kutsal olanla bağ kurmasına da vesile olmaktadır.

Burada altı çizilmesi gereken bir diğer önemli nokta da şudur. Geleneksel kutsal algısına göre, biyolojik ve doğal olan, kutsallıktan ve sosyal statüden yoksundur (Szerszynski, 2005). Şifa kavramı çevresinde şekillenen spiritüel hareketler ise kutsal ve beden arasında ilişki kurarak bu açıdan doğal olana da bir tür kutsiyet atfetmekte ve daha melez bir kutsal algısını benimsemektedirler. Fenomenolojistler kutsalı, "öteki ile varoluşsal karşılaşma" ya da "kişiye, kendi sınırlarının ötesinde (ya da sınırlarında) değen bir şey" olarak tanımlarlar (Csordas, 1994: 3). Burada *öteki*, şifa bularak *dönüşmüş* (*transformation of the self*) kişinin kendisine bir referanstır. Şifa söylemi içerisin-

deki mucize algısını da buna örnek olarak gösterebiliriz. Mucize, kutsal olanın insanın aklının sınırları haricinde kendini aşikâr etmesinden ziyade, kişinin kendi bedeni üzerindeki duygusal ve fiziksel kontrolü sağlamasıyla deneyiminde vuku bulacak bir değişim olarak algılanmaktadır. Dolayısıyla şifa kavramı çevresinde gelişen spiritüel hareketler, bedeni merkezine alarak şifa üzerinden geleneksel algıdan çok daha farklı bir kutsallık tanımlamaktadırlar.

SEKİZİNCİ BÖLÜM

SPİRİTÜELLİK VE EKOLOJİ

İnsanlar, hayatlarını sürdürürken ilham aldıkları kaynaklar çok çeşitli olsa da genellikle kendi hayatlarına ve varoluşlarına ilişkin tutarlı bir bir anlatı/hikâye kurmaya çalışırlar. Kimi, resmî dinin anlattıklarını çok ciddiye alarak tüm yaşamını ona göre düzenlerken, kimi de bilimin anlattıklarının doğru olduğunu düşünür ve ona göre bir yol tutturur. Ama büyük bir çoğunluk, ikisinin ortasında eklektik bir yolu benimser. İnsanın kendine anlattığı bu hikâyeler; her ne kadar başkalarına saçma gibi görünse de, anlatıcının (belki tamamına olmasa da) o hikâyeye inanması gerekir. Kişisel ve sosyal hayatımızı dengede götürmek için iyi kötü tutarlı bir anlatıya sahip olmak önemlidir. İnsanlar böylece hem kendilerine hem de başkalarına anlattıkları hikâyeler aracılığıyla içinde bulundukları mutlak belirsizlik halini kendileri için bir nebze de olsa belirli ve tutarlı hale getirmeye çalışırlar. Hikâyeler aynı zamanda zıtlıklar barındıran (*binary oppositions*), iyilerin ve kötülerin olduğu yapılardır (Elliot, 2005). Ancak hikâyeler açık çelişkiler barındıramaz; kurgularında belirli bir tutarlılık vardır ve her biri benzersiz ve biriciktir.

Bu bölümde görüşme yaptığımız insanların kendilerine anlattıkları biraz da sıra dışı bir hikâyeyi ekoloji bağlamında ana-

liz etmeye çalışacağız. Şu sorulara cevap vermeyi umuyoruz. Katılımcılar yeryüzündeki varlıkları nasıl algılıyorlar? Dünya ya da yeryüzü dediğimiz gezegeni ne şekilde yorumluyorlar? Dünyadaki varoluşlarına dair nasıl bir hikâye ile kendi hayatlarını anlamlı kılıyorlar? Pek tabii burada ilgilendiğimiz şey, söz konusu hikâyelerin ne ölçüde doğru ya da yanlış olduğu değil. Bizim için önemli olan, insanların kendilerini ve bu evrendeki var oluşlarını; öyle ya da böyle, başı sonu belli olan, birbirini tutarlı şekilde takip eden, zamansal neden sonuç ilişkileri barındıran, anlamlı bir hikâye içine yerleştiriyor olmaları.

Proje kapsamında görüştüğümüz kişilerin kendi hayatları ve dünyadaki var oluşlarına ilişkin anlattıkları hikâyeler de birçok farklı kaynaktan ilham almış olsa da belirli bir tutarlılık zemininde ilerlemektedir. Spiritüel meseleler, çoğu zaman aklın kurallarına ters, mistik ve metafizik öğeler barındırmaktadır. O yüzden, katılımcılar bir yandan akılla kavranması zor konuları anlatırken öte yandan da tutarlı ve akla yakın zeminde kalmaya gayret göstermektedirler. Hatta kartezyen akla karşı eleştirel tutumlarını bile yine akla yatkın bir şekilde anlatmaya gayret etmektedirler.

Bruno Latour, *Facing Gaia* (2017) adlı eserini kökleri Hıristiyan Reformasyonu'na dayanan günümüz bilim çevrelerinin akıl yürütme biçimlerini eleştirmek için yazmıştır. Latour'a göre 1610 yılı insan çağının (*human epoch*); yani *antroposeninin* başladığı yıldır. Latour, bu yılda cereyan eden, ancak birbiri ile çok da ilintili olmayan üç-dört olayı aktarır. Bu olayların hepsinin ortak noktası, insanın üzerinde yaşadığımız topraklara ve gezegene karşı umursamaz tavrının oluşmaya başladığı bir yıl içerisinde gerçekleşiyor olmasıdır (2017: 185- 186). Bu umursamaz tavrın kökleri, Latour'a göre içkinlik (*immanence*) kavramında gizlidir. Gezegenin materyal varlığına ilişkin bu umursamaz ve kayıtsız tavrın ardında, önce dinî düşüncede tahakkuk etmiş önemli bir değişim yatmaktadır. Aklın yüzyılının başlamakta olduğu bu dönemde, artık çoğulculuk ve şüphecilik yerini yavaş yavaş mutlak kesinliğe (*absolute certainty*) bırakmaya başlamıştır (*a.g.e.*: 186). 30 Yıl Savaşları'ndan yılmış

halk, artık açık fikirlilik, farklılıklara tolerans ve göreçelilik değil kesinlik, katı ve somut gerçeklik ve hazır cevaplar duymak istemiştir. Hobbes ve Descartes gibi düşünürlerin sundukları mutlakçı anlayışlar, bu dönemdeki netlik ve kesinlik ihtiyacına cevap niteliğindedir. Bu dönemde tikel olana ilgi azalmış ve Avrupa, "evrensel doğrunun" (*universal truth*) peşine düşmeye başlamıştır. Duruma göre değişen *casuistry*[1] anlayışı; yerini rasyonel aklın geliştireceği genel geçer prensip arayışına bırakmıştır. Beden yerine akıl ön plana geçmiştir. Latour'a göre, bu dönüşümler oldukça farklı bir düşünme tarzını da beraberinde getirmiştir. Bu döneme kadar dinen doğru ya da yanlışın net bir biçimde belirlenmesi gibi bir kaygı gütmeyen Hıristiyan otoriteler için bu yıldan itibaren; genelgeçer, net, tartışmasız doğrunun ne olduğu önemli hale gelmeye başlamıştır (*a.g.e.*: 193).

Bu değişimle birlikte genel geçer, kesin doğrunun ne olduğunu anlamaya muktedir insanlar ortaya çıkmaya başlamıştır. Bu kişiler, zaman ve mekânın ötesinde; zamansız, mekânsız, evrensel doğruyu görebilen kişiler olarak kurgulanmışlardır. Evrensel bilgi makamından, ölümlü ve geçici mahlûkata bakabilen imtiyazlı kişiler olarak tasavvur edilmişlerdir. Latour bu düşünce değişimini anlatmak için *gnostisizmden* bahsetmektedir. Bu kavram, etimolojik olarak emin bilgi (*assured knowledge*) anlamına gelmektedir. Gnostikler, inanca teslim olan kişiler değil, emin bilgiyi elde etme peşinde koşan kişilerdir. Onlara göre inanç kişiyi ele geçirirken, kişi bilgiyi ele geçirir (*a.g.e.*: 203). Burada bilgiyi elde eden kişi, dünyanın gerçekliğini tüm netliğiyle gördüğüne ve geliştirdiği farkındalık ile ışık (*light*) içinde yaşadığına inanır. Latour bu açıdan, kökleri Hıristiyanlıkta bulunan "ışık" kavramının, bahsettiği bu dönüşümde bilimsel bilgi ve aydınlanma (*enlightenment*) arasında kurulan ilişkinin de özünü oluşturduğunu düşünmektedir. Aydınlanma ve ışık kavramlarının kullanılması Latour'a göre rastlantı

1 Moral akıl yürütme literatüründe olaya göre ve tikel duruma göre akıl yürütme anlamına gelir. Toulmin Cizvit rahiplerinin 16. yüzyıldan önce bu yolla olay (*case by case*) incelemesi yaparak karar verdiklerinden bahseder (Jonsen, Toulmin, 1988).

değildir. Her ikisinin de temelinde, dünyanın bilgisinin tamamen kavranabileceğine dair kibirli bir bakış açısı yer almaktadır. Işık içinde olan, her şeyi bilebileceğine inanan, zaman ve mekânın ötesinde kendini konumlandıran bu kibirli bireyin madde, gezegen ve toprak algısı da kendisine atadığı bu konuma göre şekillenmiştir. Gezegen, kendinden emin bu bireyin mükemmelleşmesi ve kendini gerçekleştirmesi için hammadde sağlayan bir kaynaktır sadece. Latour ayrıca yapış-yapış, ıslak, tekinsiz, ne yapacağı belli olmayan, bazen aklın ayağına dolaşan bedene karşı "aklın üstün gelmesinin" de tarihte bu döneme denk gelmesinin bir rastlantı olmadığını söylemektedir.

Latour'a göre dünya ve insanların dünya üstündeki var olma halleri, herhangi bir kavram ile ya da tek bir bakış açısı ile kavranamayacak ya da temsil edilemeyecek kadar çetrefilli bir olgudur. Ancak, Aydınlanma'nın bir ifadesi olarak yerküreyi omzunda tutan Atlas Heykeli ya da Lovelock'un resmettiği Gaia kavramında olduğu gibi insan, yeryüzündeki deneyimini indirgeyerek algılama eğilimindedir. Latour, tekçi anlayışı reddeden, dünyada var olma meselesini çoğulcu şekilde resmedebilen bakış açısına sahip kişileri, yeryüzünün arkadaşları (*friends of the earth*) olarak tanımlar. Latour'a göre, bugün dünyanın karşı karşıya olduğu ekolojik problemlerin kaynağında bu tekçi, evrenselci zihniyet yer almaktadır. Ona göre modern zamanlarda, hem din hem de bilim bu tekçi anlayışta buluşurlar. Tam bu noktada Latour, "dünyanın arkadaşlarının" nasıl bir alternatif anlayışları olabileceğini tartışır. Bugün dinde ve bilimde göremediğimiz çoğulcu bir ontolojik ve epistemolojik anlayışın ne şekilde ortaya çıkabileceğini inceler. "Dünyanın arkadaşlarının", kendi dede, anne ve babalarının düştüğü hataya düşmeden, aynı masanın etrafında oturabilmelerini mümkün kılacak bir anlayışın imkânlarını ortaya koymaya çalışır.

James Lovelock, *Gaia* hipotezini 1979'da basılan *Gaia: Dünya'daki Yaşama Yeni Bir Bakış* adlı kitabında tartıştı. Gaia kelimesi Antik Yunan'da *Toprak Ana* olarak inanılan Gaia Tanrıçası'ndan gelir. Lovelock, Gaia ile dünyadaki biyosferi, atmosferi, okyanusları ve toprağın da içinde bulunduğu karmaşık, akıllı

bir sistemin olduğunu öne sürer. "Dünya üzerindeki yaşamın tek bir organizmaya ait olup olmadığı" bu hipotezin en can alıcı sorusudur. Bu hipotez, dünyanın birbiri ile etkileşimde olan ve kendi kendini regüle eden sistemlerden oluştuğu varsayımına dayanır. Alt sistemlerden oluşan bu tek sistem, gezegende yaşam için en uygun fiziksel ve kimyasal ortamı sağlamaya odaklı bu yapı, sanki bir termostat gibi işler. Okyanus tuzluluğunda, yüzey sıcaklığında ya da atmosferik gaz bileşenlerindeki değerler, küresel olarak işleyen sibernetik bir kontrole tabiidir. Bu akıllı (*intelligent*) sistem hep dengede kalmayı başarır (Lovelock, 2000: 138). Fizik, kimya ve biyolojiye dayanan bu hipotez, ayrıca çok farklı alanlarda faaliyet gösteren kişiler için de ilham kaynağı olmuştur. Kimileri ilk başta tamamen maddeler arasındaki etkileşimleri ele alan bu düşünceye "ruh" kavramını da katmıştır. Bu kişiler, bir nevi akıllı olduğu iddia edilen bu sistemin bir ruhunun da olabileceğini düşünmüştürler (Spangler, 2004; Day, 2002).

Gaia hipotezi farklı disiplinlerde yapılan çalışmaları da etkilemiştir. Özellikle çevre alanında yapılan araştırmaların da etkisi ile dünyanın yaşayan bir sistem olduğu ve ona da özne konumu atfedilmesi gerektiği fikri, sosyal bilimlere de yayılmıştır. Örneğin, Dryzek ve Pickering, *The Politics of Anthropocene* (2019) adlı kitaplarının yedinci bölümünde; dünyanın ve nehirlerin insanlar ile konuştuğunu; fakat ne yazık ki insanın kendisi dışındaki varlıkların seslerini dinlemekten aciz olduğuna dair bir tartışma yaparlar. Yalnızca çevre alanı değil, müzakereci demokrasi alanının da önde gelen düşünürlerinden biri olan Dryzek, bu kitapla müzakereci demokrasi fikrini insan olmayanları dâhil edecek şekilde genişletmeyi önerir. Dryzek'e göre, gerçekten müzakereci bir demokrasi talep ediyorsak ve insanlar dışında tüm varlıkları tehdit eden çevre problemine kalıcı bir çözüm bulmak istiyorsak, bizimle konuşan nehirleri ve diğer varlıkları da dinleyerek onları da müzakereye dâhil etmemiz gerekir.

Dryzek ve Pickering'e göre insanlık; etkili, birçok problemi çözmeye kadir, kapalı ve karmaşık sistemler (*complex system*)

kurmayı başardı. Lovelock'ın doğa için bahsettiği kompleks sistemin bir benzerini, insanlar da kendi toplumsal yapıları ve kurumları vasıtası ile kurdular. Kurdukları sosyal sistemler tökezlediğinde; sistemin içinden gelen geri bildirim mekanizmaları ile ortaya çıkan sorunu yeniden düşünüp bu soruna ilişkin çözümler üretebiliyor ve bu şekilde, sistemi mütemadiyen yeniden modifiye edebiliyorlar. Fakat bu sistemlerin ciddi bir sorunu var. Bu sistemler ne yazık ki doğadan farklı olarak kapalı sistemler. Yani, kendi dışından gelen veriyi, daha doğru bir tabirle "dış tehditleri" algılayacak iç mekanizmalardan yoksunlar. İnsan eliyle oluşturulmuş bu sistemlerin dışarıdan gelen etkileri dinleyecek, bu etkileri işleme sokacak sensörleri ne yazık ki yok. Örneğin, bu kitabın yazıldığı sırada dünyayı kasıp kavurmakta olan Koronavirüs Salgını; insanın kurduğu sistemleri tehdit eden bir kriz karşısında nasıl çaresiz kaldığını hepimize gösteriyor. Kendi dışından gelen, içerideki ezberi bozan bir etki; sistemin yeniden ele alınmasına, sorunu gidermek amacı ile içeride bazı değişikliklerin yapılmasına neden oluyor. İnsan eliyle yapılan sistemler tehditlere karşı yama yapılarak tamir edilmeye çalışılıyor. Ancak, kapalı sistemlerde, tehditler karşısında yapılan yeni yamalarla sistem daha da karmaşık hale geliyor. Yeni yöntemlerin, çözüm yollarının yama gibi eklemlenmesi sistemi aynı zamanda hantallaştırıyor da. Ciddi bir tehdit karşısında insanlar çaresiz kalıyorlar. İşte tam da bu noktada Dryzek ve Pickering, insanların geliştirdikleri sistemlerin ve sosyal kurumların, dışarıdan gelen sesleri de dinleyebilecekleri refleksif yapılara ihtiyaç olduğunu anlatıyorlar. Onlara göre çözüm, gerçek müzakereci demokraside. Bu metodun işleyebilmesi için ise, insanların kurdukları sosyal yapıların, insan eliyle yapılmamış öteki sistemlere de duyarlı olması gerekiyor. Bu açıdan doğanın hatta nehirlerin bile sesini dinleyecek mekanizmaların kurulması gerekiyor. Esasen doğadaki canlıların da hukuki kişilik kazanmaları meselesi 1970'lerden beri tartışılıyor (Ston, 1972). Örneğin bu tartışmalara paralel olarak bundan üç yıl önce, Kuzey Hindistan'daki Uttarakhand eyaletindeki bir mahkeme; Ganj ve Yumuna nehirlerinin, insanların sa-

hip olduğu haklarla aynı haklara sahip olması gerektiğine hükmetti (Safi, 2017). Hayvanlar, ağaçlar, nehirler ya da arazilere de insanlar gibi, hukuki kişilik statüsü verildiğinde ve birtakım haklar kazandıklarında artık diğer mallar gibi alınıp satılmaları söz konusu olmayacaktır.

Peki, bu tartışmalar, bizim çalışmamız açısından neden önemli? Önceki bölümlerde değindiğimiz gibi ekoloji, çevre bilinci, permakültür, organik yaşam, kıra dönüş, dengeli beslenme, veganlık, vejetaryenlik gibi kavramlar taa başından beri bu hareketlerin kapsama alanı içine dahildir. Zira katılımcılar nezdinde yaşadığımız "dünyanın ne olduğu" sorusu ile "bizim burada ne işimiz olduğu" sorusu birbiri ile yakından ilintilidir. Ayrıca Lovelock, Dryzek, Latour gibi düşünürlerce ortaya atılan fikirlerin bu tür arayışların argümanlarıyla da birebir ilişkisi vardır. Örneğin doğadaki dişil enerjiden bahseden bir kişi, aslında teorik olarak mutlakçı aklı sorunsallaştırıyor demektir. Spiritüel bir anlayışı benimseyen kişiler, inanç sistemlerini de yaşadığımız dünyayı alternatif bir biçimde tarif ederek kurmaya başlarlar; kendi hikâyelerini hegemonik kozmogonileri reddederek kendi öznel deneyimlerinden yola çıkarak anlatırlar. Bu araştırmada katılımcılar tarafından dile getirilen hikâyeler de kanıksanan toplumsal ilişkilere ve günlük yaşam biçimlerine karşı çeşitli eleştiriler içeriyor. Latour, Dryzek gibi düşünürlerce dile getirilen fikirlerin yansımaları katılımcıların söylemlerinde sıklıkla yer alıyor. Dünyanın karşılaştığı çeşitli krizler radikal eleştirileri de beraberinde getiriyor.

Latour'u takip ederek makro düzeyde, bu fikirlerin kökeninde modernitenin krizi ve bundan kaynaklı hoşnutsuzlukların yattığını iddia edebiliriz. Endüstri Devrimi'nden beri yaşanan doğa tahribatı, günümüzde artık insanlığı tehdit eder konuma geldi. Modern insan, dünyayı kendi ekonomik aktiviteleri için hammadde olarak algıladı; toprağın üstündeki ya da altındaki her şey, kâr amacıyla işlenip alınır satılır meta haline getirildi. Görüştüğümüz kişiler bu bakış açısını, insanın ve doğanın bu şekilde tahayyül edilmesini genellikle eleştirdiler; dünya ile ve diğer canlılar ile başka türlü ilişkiler kurulabileceğini ifade et-

tiler. Aşağıda, katılımcılara kulak vererek yapacağımız tartışmada; insan merkezli, kâr zarar hesabını, aklı ve mantığı önceleyen faydacı (*utilitarian*) yaklaşımların sorgulandığını göreceğiz. İçgüdülerin ve hislerin de önemsendiği, doğa ve diğer insanların birbirleri ile farklı şekilde ilişkilendiği (belki de unuttuğumuz) bir dilden ve var olma biçiminden bahsedildiğine tanık olacağız.

Bu tartışma kapsamında katılımcılara ilk olarak "Gaia hipotezini" duyup duymadıklarını, ardından "doğa ana" deyince ne düşündüklerini sorduk. Bu girişin ardından "Sizce taşın toprağın, bitki ve hayvanların da ruhu var mı?" gibi sorular ile sohbeti derinleştirdik. Öncelikle katılımcıların birçoğu, doğanın ruhu meselesi üzerine konuşurken bu meseleyi sözcükler ile ifade etmekte zorlandıklarını; yaşadıkları deneyimin çok özel olduğunu, bilindik sözcükler ile bu deneyimin anlatılamayacağını belirttiler. Buradan katılımcıların doğayı, akıldan ziyade, hisleri ve deneyimleriyle değerlendirdiklerini düşünebiliriz. Bununla beraber, paradoksal olarak "dünyanın ruhu var mı" konusu konuşulurken katılımcılar sıklıkla "bilimsel" ve "ampirik" argümanlara da başvurdular. Doğanın ruhu meselesi konuşulurken sıklıkla kuantum, titreşim, enerji, termodinamik, parçacık ve benzeri kavramlara referans verdiler. Akla eleştirel yaklaşan bu kişiler paradoksal olarak (*pseudo*) sözde-bilimsel yaklaşımları, hem bizi hem de kendilerini ikna etmek için kullandılar. Öyle görünüyor ki daha çoğulcu bir dili bulma adına aklı eleştirerek çıkılan yollar, hikâyenin iç tutarlılığını korumak amacıyla yeniden kartezyen akla ihtiyaç duyuyor. Katılımcılar, sözde bilimsel yaklaşımları kullanarak kendi inanç sistemlerini akla yatkın hale getirmeye çalışıyorlar. Bunlar, hem bizi hem de kendilerini ikna etmek için delil işlevi görüyor.

Öte yandan Gaia konusu ve doğanın ruhu meselesi hakkındaki düşüncelerin mülakat anında yaratılan bir hikâye olarak ortaya çıktığını unutmamak da önemli. Yani mülakat anında katılımcıların ağzından dökülen düşünceler, o anda anlatının tutarlılığını koruma telaşı içinde formüle edilebiliyor. Aslında bu durum tüm mülakatlar için geçerli olsa da, bu bölümde in-

celediğimiz spesifik konunun öznelliği ve gizemli niteliği, bu noktayı daha da önemli kılıyor. Dolayısıyla, görüşmeyi kimin yaptığı ve mülakat anındaki halet-i ruhiye anlatılan hikâyeyi de belirliyor. Örneğin, araştırma ekibinde yer alan ve kendisi de bizzat spiritüel olan kadın araştırmacıların yaptığı görüşmelerde aklın sınırlarının daha çok sorgulandığı, sebep sonuç ilişkilerinin çok da net kurgulanmadığı daha dinamik hikâyeler ortaya çıkabiliyor. Fakat aklı ön plana alan ve spiritüellik konusuna daha mesafeli olan araştırmacılar tarafından yapılan görüşmeler, belki içerik olarak daha tutarlı gibi görünse de; yaşanan, dile gelmekte zorlanan deneyimlerin aktarımının sınırlı kaldığı görüşmeler olabiliyor. Katılımcı, inanışının iç mantığının ya da akla yakınlığının sorgulandığını hissettiğinde ya da şüpheci bir tavır ile karşılandığını sezdiğinde, yaşadığı deneyimleri anlatmaktan çekinebiliyor. Şayet katılımcı görüşmeci tarafından onaylanıyor ise, hatta görüşmeci bizzat kendisinin de benzer şeyler deneyimlediğini paylaşıyor ise karşılıklı etkileşim çok daha renkli bir anlatının çıkmasına zemin hazırlayabiliyor. Bu noktada, *positionality* yani konumsallık meselesi oldukça önemli. Konumsallık meselesi bize, açığa çıkan bilginin şimdi ve burada, durumsal ve konumsal olarak belirlendiğini gösteriyor. Örneğin, doğada yapılan yürüyüş sırasında ortaya çıkan düşünceler ile ofiste yapılan görüşme sırasında ortaya çıkanlar birbirinden çok farklı olabiliyor. Aynı şekilde, bizzat katılımcıların anlattığına göre halüsinojen maddelerin etkisi altında yapılan fikir teatilerinde çok daha farklı gerçeklikler ve hisler deneyimlenebiliyor. Bütün bu tartışmaları aklımızda tutarak yaptığımız görüşmelerde doğanın ruhu meselesi hakkında söylenenleri dört başlık altında inceleyeceğiz: bilinç, birlik ve bütünlük fikri, şefkat ve dişil enerji ve bilimsel jargon.

Bilinç konusunda katılımcıların oldukça düşünümsel (*reflexive*) bir tutumlarını olduğunu söylemek mümkün. Onlara göre insan aklı, ikilikler ve zıtlıklar ile çalışıyor. Ruh ve beden, akıl ve beden, doğa ve insan gibi ikilikler en çok üzerine düşündükleri, eleştirdikleri ve yanıltıcı buldukları ikilikleri oluşturuyor. Akıl, ben ve öteki ayrımı ile çalışıyor. Bir şeyin anlam-

lı olması, aslında o şeyin diğer şeylerden farkının kurulması ile mümkün olabiliyor. Sürekli dönüşen ve değişen dünyayı algılamak için aklın bazı sabitlikler kurması ve dünyayı bu sabit noktalara göre algılaması gerekiyor. Hatta iletişim kurmak için kullandığımız dil de aslında valığını bu zıtlıklara borçlu. Ama bu gereklilik katılımcılar tarafından aklın bir oyunu olarak algılanıyor.

Dişil ve eril; akıl ve beden, doğa ve insan gibi ikilikler kurulduğunda yukarıda anlattığımız gibi bir düşünce biçimi devreye giriyor. İnsan aklının çalışma biçimi sosyal yapıların nasıl kurulduğunu da belirliyor. Dolayısıyla, insanın doğal çevresi ve diğer insanlar ile girdiği ilişkiler de hâlihazırda var olan bu kategorilerden etkileniyor. Zihnin kategorileştirme ile çalışması, insan aklının kaçamayacağı bir olgu. Ancak, spiritüel ilgileri olan insanlar bu noktada farklı bakma biçimlerini hayata geçirmeye çalışıyorlar. Bu, aklın çalışma prensibine aykırı gibi görünse de, insanın kanıksanmış deneyimlerinin sınırlarının zorlanabileceği birtakım bedensel performanslar (ya da sessizlikler) aracılığıyla zihnin ötesine geçilebileceğine dair bir inanç ve çaba var. İkiliklerin ötesinde tahayyül edilen oluş hali ikilikler ile çalışan dil ya da akıl tarafından kavranamaz. Tam da bu sebeple, bu kişiler aslında söylenemeyecek, akledilemeyecek bir olguyu sezgiyle (*intuition*) deneyimlemeye çalışıyorlar.

Onlara göre bir şeyin var ya da yok olduğuna dair inanç aslında insanın kendi kendine yaptığı telkin ile ilgili. Görüştüğümüz insanlar da inandıkları olguya somut gerçeklik statüsü atfedip, onu neden sonuç ilişkileri içine yerleştiriyorlar. Kurguladıkları hikâye içinde tutarlılık zeminini kaybetmeden yaşamlarını sürdürüyorlar. Dolayısıyla "doğa ana" ya da "üstün-aşkın güç" ile bağlantıyı da bu şekilde hikâyeleştiriyorlar. Şayet bir kişi, doğa ana ile ilişki kuruyor ise o ilişki o kişi için somut bir gerçeklik haline geliyor. İzmir'de yaşam koçluğu yapan katılımcının[2] söyledikleri de tam bu noktayı vurguluyor:

2 19.07.2019'da İzmir'de yapılan görüşme. İZM 1: 42 yaşında, kadın, spiritüalizme meraklı yaşam koçu, endüstri mühendisi.

> Yani bağlandığında bağlanıyor ama o da sen onunla uyumlanmışsan. ... Ama sınır koyarsan da ayrılıyorsun. Sınır koyduğun anda ayrılmaya başlıyorsun zaten.

Bu katılımcıya göre konu, insanın kendi kendine yaptığı telkinden ibarettir. Şayet bir insan bağlantı kurmaya açık ise bağlantı kurulmuş oluyor. Dolayısıyla, burada esas belirleyici kişinin bakış açısı ve bilinci. Tasavvuf ile ilgili bölümde de tartıştığımız gibi, bireyler doğanın ya da içinde bulunduğumuz her şeyin teklik ya da bir bütünlük içinde olduğuna inanıyorlar.

Bir başka katılımcı ise içinde bulunduğu başka türlü bilinç durumunu "gerçekten zihinsiz, boş bir levha gibi olduğum zaman, kozmik enerjiyle bağlantıda hissediyorum kendimi,"[3] diye anlattı. Bu durum ancak zihin bir kenara bırakıldığında ortaya çıkıyor. Ona göre, zıtlıklar üzerinden düşünme biçimi, eğitim sistemi ve derslerin işlenişi ile alakalı. İnsanlara sistematik olarak telkin edilen düşünme biçimi de hep ikilikler üzerinden işliyor. Dolayısıyla katılımcılar, bilinç meselesini vurguladıklarında aslında temel eleştiri oklarını kartezyen akla da yöneltmiş oluyorlar:

> Tabii ki bir bütünüz. Dünya bizim anamız. Ama bir düalite var. Buraya sokuldu ve her şeyi zıtlıklarla anlıyor. Dünya ikilik düşüncesine ayarlı ve derslerini buna göre ayarlamış bir okul. Bu okulun kapanmasına az kaldı. O yüzden birlik bilinci üzerine bilgiler artmaya başladı. Çevreci vejetaryen yollar bunun işaretleri. Dünyanın lideri insan değil. Her şey insan için değil.[4]

Tasavvuf bölümünde Tanrı, yaratıcı, aşkın güç ile insanların aynı özden geldiğine dair tevhid anlayışına değinmiştik. Doğa tartışmasında bu birlik fikri daha net bir biçimde karşımıza çıkıyor. Bazı katılımcılar için doğa ve Tanrı kavramları birbiri ile aynı anlama geliyor. Yukarıdaki alıntıda da görüldüğü gibi spi-

3 10.07.2019'da Muğla'da yapılan görüşme. MUG 14: 28 yaşında kadın, yoga eğitmeni.

4 28.04.2019'da Ankara'da yapılan görüşme. ANK 3: 45 yaşında kadın, spiritüalizme meraklı eski memur.

ritüalizme meraklı insanlar, ikilik ya da zıtlıkların ötesine geçen bir bakış açısı ile dünyaya ve varoluşlarına bakmaya gayret gösterdiklerini söylüyorlar. İnsanı, doğayı ve Tanrı'yı aynı bütünün farklı yüzleri olarak algılayan bu anlayışa göre; klasik, geleneksel dinî anlayışlarda kurgulanan hiyerarşi gerçeği yansıtmıyor. Mcdaniel'in (2009) bahsettiği yatay kutsal anlayışın izlerini burada daha net görmek mümkün. Bu anlayışa göre, doğadaki her varlık aynı özden geliyor; her birinin kendine içkin değeri var ve birbirleri ile ahenk içerisinde bir arada yaşıyorlar. Bunun karşıtı olan düşünce ise varlıkları birbirleri ile tahakküm ilişkisi içerisinde kurgulayan, eski düzene ait bir bakış açısı. Katılımcılar, aşağıdaki örnekte olduğu gibi şayet insanlar bakış açılarını değiştirirlerse tahakküm üzerine kurulmuş düzenin de değiştirilebileceğine inanıyorlar.

> Ama doğanın her bir parçasında da her şeyde de o özüt var, kaynak. Bunu böyle Tanrı olarak da sınırlandırmak istemiyorum, çünkü Tanrı deyince de böyle hep, ıı, bize öğretilmiş bir şey var sanki böyle. Hani gökyüzünde işte şu güçleri var, şöyle böyle, öyle bir şey olarak sınırlandırmak istemiyorum. Kaynak, özüt, belki öyle desem daha doğru olur. Ama daha çok içimde hissettiğim bir şey herhalde bu. Ağaçlara dokunduğumda, onlarla konuştuğumda, benim içimde hissettiğim bir hissiyat. Böyle çok anlatabileceğim bir şey de değilmiş gibi. Yani o birlik ve bütünlük hissi ya da hani böyle küçük mucizeler olur ya, bir şeyler olur, sürekli denk gelir, bir şeyler oluyor sürekli, kendiliğinden.[5]

Astroloji ile uğraşan bir başka katılımcı ise evren tahayyülünü daha teorik bir yerden kuruyor:

> Bu aslında şunu varsayıyor, evren tek bir parça olduğu için, bunun şurasında ne varsa burasında da o vardır. Makrokozmosta ne oluyorsa mikrokozmosta o oluyordur.[6]

---

5 10.07.2019'da Muğla'da yapılan görüşme. MUG 14: 28 yaşında kadın, yoga eğitmeni.

6 26.09.2019'da İstanbul'da yapılan görüşme. IST 10: 30 yaşında erkek, astrolog.

Bu katılımcının, inancını rasyonel ve tutarlı bir biçimde anlatmaya çalışması önemli. Aşağıda bilimsel jargon başlığı altında bunu ayrıca tartışacağız. Ama şu an için kısaca söylemek gerekirse, sadece gezegen ya da Gaia değil, tüm evrenin aynı öze sahip bilinçli bir organizma gibi algılanması, spiritüel arayışta olan kişiler arasında çokça rastlanan bir inanç. Dolayısıyla bu kişiler, bir şekilde bu bilinç ile bağlantıya geçmeye çabalıyorlar. Onlara göre zihnimiz ve bize öğretilen her şey, bizi sarmalayan ve parçası olduğumuz bu bütünlük ile bağlantımızı kesiyor. Dolayısıyla, bu konu ile ilgili farkındalığın artması oldukça önemli.

Muğla'dan bir katılımcı[7] ise iç tutarlılığı yüksek, neden sonuç ilişkilerinin net bir biçimde sunulduğu bambaşka bir hikâye anlatıyor. Bu hikâyenin kahramanları "uyanmayı" başarmış, bağlantıyı kurabilmiş ve içlerindeki dişil enerjiye kulak verebilen insanlar. Eril enerjinin hâkim olduğu devrin kapanmakta olduğu müjdeleniyor, iyiler ve kötüler arasındaki mücadelede yeni bir devrin başladığı; karanlığın enerjisi (eril enerji) solarken Gaia'nın bizi ittiği yeni dünyanın aydınlığa açıldığı iddia ediliyor:

> K: Bunun sebebi şu 2012'ye kadar nasıl insanın *kundalini* enerjisini, bu uyanış enerjisidir bu, her insan hangi dinden gelenekten gelirse gelsin uyanmaya başladığında kök çakrasından bir enerji yükselmeye başlar ve o tepe çakraya ulaştığında evrensel enerji ile bütünleşir. Bu *kundalini* enerjisi gezegende de var, dünyada da var. Fiziksel beden dünyanın ruhu Gaia. Dünyanın ruhu o da bir bilinci var. Dünya yaşıyor nefes alıyor ve insan bilinci ile bir. Bir insanın bilinci nereye giderse gezegenin bilinci oraya gider. Gezegenin bilinci nereye giderse yeni doğan çocuklar bu enerji ile uyumlanır. (...) O yüzden biz her şeyin etkilediği bir sistemin içindeyiz. 2012'ye kadar dünyanın *kundalini* enerjisi güney yarım kürede *masculine* eril enerjiyle sekiyordu. O yüzden erenlerin, pirlerin, pey-

7 04.05.2019'de Muğla'da yapılan görüşme. MUG 4: 51 yaşında kadın, nefes ve içsel dönüşüm eğitmeni.

gamberlerin çoğunluğu erkek. Eril enerjinin uyanışını daha çok destekleyen bir enerji. Şimdi 2012'yi geçtikten sonra *kundalini* enerjisi kuzey yarım küreye kaydı *yin* enerjiye kaydı, dişil enerjiye kaydı. Şimdi insanın içinde *yin* enerjisi yükselmeye başlıyor.

G: Feminen enerjisi mi?

K: Feminen enerjisi değil. Bizim aslında her erkeğin içinde de *yang* ve *yin* var her kadının içinde *yang* ve *yin* var. *Yin* enerji yani saf kuşkusuz anne şefkati yani izin veren yani alan (*recipient*) yani erkekte saf kuşkusuz anne enerjisini yükseltecek kadında da saf kusursuz anne enerjisini yükseltecek bu *ilahi dişil saf şefkat enerjisi* diyoruz buna. O yüzden daha çok kadınlarda görüyoruz. Bir de kadınlar doğurgan. Bu kadınların bu enerjiyle uyanması ve dengelenmesi ve doğurdukları kız ya da erkeği büyütmesi her şeyi değiştirecek olan yeni bir farkındalık yaratıyor. Biz şimdi 4. boyut titreşim düzeyindeyiz. 21 Aralık 2012'den bu yana 16 bin yıl sürecek bu 4. boyut titreşim düzeyi. İnsanlık artık uyanmaya ilerlemeye mahkûm çünkü artık bu işi bir kere geçtik ve Gaia insanlığı itiyor uyanmaya. Mutlaka ilerleyeceğiz artık hiçbir şekilde asla karanlık kazanamaz.

Yukarıdaki bölümün son alıntısında da vurgulandığı gibi enerjinin cinsiyeti oldukça önemli bir tema. Dikkat edilirse doğa ya da Gaia, baba ya da erkek değil; o bir kadın ve anne. Gaia, Lovelock gibi bir "bilim adamının" elinde, termodinamik yasaları ile işleyen, enerji transferleri ile tanımlanan, rasyonel ve soğuk bir kavramdı. Lovelock onu *intelligent* yani akıllı olarak tanımlıyordu. Buradaki Gaia ise duygusal; onun bir kalbi ve "ruhu" var. Gaia dişil enerjiye sahip ve şefkatli.

Yani (...) o da yine çok böyle şey, dile nasıl dökeceğimi bilemediğim bir şey. Kendim mesela özellikle bu tantra çalışmalarındaki deneyimlerimden sonra, biraz şamanik çalışmalardı, o çalışmalardan sonra böyle bağlantım acayip değişti. Yani bayağı anneymiş gibi hissediyorum, bayağı. Çok büyük saygı duyuyorum. Ve böyle yani biz bir ruh diyemeyeceğim ama bir ener-

jisi var yani ve ona niyet edip hani bu iletişimi kurduğunuzda sanki cevap veriyor yani... Ama şeyleri bilemiyorum, işte *Gaia* o, bu, şu. Yani onların çok içine de girmedim, çok bilmiyorum da ama en azından bana çok şifalı, böyle her ihtiyacım olduğunda kollarını açan, işte kendimi iyi hissetmiyorsam mesela böyle hani olduğum anda yerde işte 20. katta da olabilirim bir binada, hiç önemli değil, ben o bağlantıyı kurmayı istediğim anda o bana kollarını açan bir varlık gibi hissediyorum yani.[8]

Yukarıda Latour'a atıfta bulunarak rasyonel aklı ön plana koyan, hesapçı, faydacı, doğayı zapturapta almaya çalışan yaklaşımın; insanlığının içinde bulunduğu sorunların sebebi olarak görüldüğünü tartışmıştık. Burada da katılımcıların, kendilerini tanımlarken Latour'un anlattığı zihniyet ile kendi aralarına mesafe koyduğunu görüyoruz. Gaia burada insanların sürekli bağlantıda olmayı arzu ettiği şefkatli bir ana kılığına bürünüyor. İnsanlar plazalarda, çalıştıkları yerlerde yerden 20 kat yüksek, cam ve granit ortamlarda doğa ananın çağrıştırdığı şefkati arıyorlar. Kentler, hızlı yaşam, sürekli planlı ve programlı olma hali insanlarda kapana kısılmışlık hissi yaratıyor. Özellikle Muğla ve Çanakkale'de yaptığımız görüşmelerde insanlar doğaya gitme tercihlerini anlatırken kent yaşamının, iş dünyasının duygusuz, insanı öğüten, soğuk hallerinden yakındılar. Burada da Gaia, onların arzu duyduğu sıcaklığı, şefkati ve sarıp sarmalanma hissini veren bir ana olarak karşımıza çıkıyor. Şifa ile ilgili bölümde tartıştığımız gibi burada da insanlar doğa ana ile bağlantı kurduklarında şifalandıklarını, kendilerini iyi hissettiklerini belirtiyor; doğada olmaya, romantik bir anlam yüklüyorlar.

Özellikle doğa ve benzer bir şekilde şifaya dair söylenenlerde paradoksal bir yan da var. Katılımcılar bir yandan aklı eleştirirken, zıtlıklardan şikâyet edip hislerin ön planda olması gerektiğini söylerken öte yandan bu anlattıklarını bilimsel argümanlar ile desteklemeye çalışıyorlar. "Kuantum", "atom altı dünya",

8 10.07.2019'da Muğla'da yapılan görüşme. MUG 15: 35 yaşında kadın, özel bir şirkette danışman.

"enerji", "titreşim" gibi kavramlar inanç sistemini temellendirmek için kullanılıyor. Katılımcılar arasında özellikle metafizik meseleri bilimsel olarak da doğrulamaya çalışma, "bilim de aynı şeyi söylüyor, bugün olmasa bile bir gün bilim de söylediklerimizi destekleyecek" yaklaşımı oldukça baskın.

Tanrı, evren, dünya ve benzeri kavramları, "aynı yapı taşlarından üretilmişiz"[9] ya da "aynı şeyin farklı titreşim seviyeleri"[10] gibi cümleler ile anlatıyorlar. Allah ya da Tanrı titreşim yoğunluğunun en üst seviyesi olarak anlaşılıyor: "Allah, taş, bitki, hayvan ve insan. Taşta da var, yoğunluğu artıyor en yoğun olan Tanrı, tekâmül kelimesi ile bunu anlatıyor."[11] Burada yoğunluğu artan şey "titreşim". Bir başka katılımcı buna "frekans" diyebiliyor. En sık geçen kelimelerden biri de "enerji": "Bu benim haritamın bir etkilenme şekli, nedir, doğa tarafından. Öbürü insan tarafından yani, sen doğduğun anda bir enerji saklı, senin üzerinden beni o etkiliyor."[12]

Buradaki anlatılarda bilimsel jargonun kullanımına dair herhangi bir delil getirme endişesine rastlamıyoruz. Sadece metafizik dünyaya dair olup bitenler, fiziksel dünyanın terimlerine başvurularak anlatılıyor. Kimileri de inançlarını "sözde" bilimsel bulgular ile temellendirmeye çalışıyor. Esasen anlatılması zor şeylerin enerji, frekans, titreşim gibi kelimeler ile metaforik olarak anlatılıyor olması çok da şaşırtıcı değil. Burada paradoksal olan, kartezyen akla alternatif farklı bir bilme ve olma şekli geliştirme derdiyle çıkılan yolda insanların dönüp dolaşıp ikna edici argümanları yine pozitif bilim söylemi ile ifade etmeleri. Örneğin İstanbul'dan bir katılımcı,[13] "Kuantum fiziği de diyor ki şimdi burada hepimizi ayrıştırsak fotona ineceğiz hepi-

9 22-23.07.2019'da İzmir'de yapılan görüşme. IZM 4: 51 yaşında yoga ve reiki eğitmeni, nefes koçu, kadın.

10 13.09.2019'da Çanakkale'de yapılan görüşme. CAN 3: spiritüalizme meraklı erkek, ressam.

11 13.09.2019'da Çanakkale'de yapılan görüşme. CAN 3: spiritüalizme meraklı erkek, ressam.

12 26.09.2019'da İstanbul'da yapılan görüşme IST 10: 30 yaşında erkek, astrolog.

13 25.05.2019'da İstanbul'da yapılan görüşme. IST 7: 50 yaşında kadın, siyasal bilgiler fakültesi mezunu.

miz aynı, o da aynı ben de," diyerek; kendi kozmogonisi ile kuantum teorisinin kabullerinin paralel olduğunu söylüyor. Başka bir katılımcının[14] yaklaşımı da oldukça benzer:

> K: Onu ben enerji, gerçekten de fiziksel enerji olarak bakılabilir ki o şekilde bakıyorum yani. Mesela işte havada nispeten daha az, ama bende enerji çok fazla yoğun bir şekilde toplanmış durumda. İnsanda çok daha fazla bir enerji var. Şey gibi ya işte, $E = mc^2$'den aslında yani. O anlamda madde yoğunluğunun olduğu yerde ve kompleksitenin olduğu yerde daha fazla enerji var ama o anlamda kesiklik yok yani, kimi yerde daha az yoğun, kimi yerde çok daha fazla yoğun yani.
>
> *G: Bu enerji ne demek, ne yoğun, anlamadım? 12 yaşında bir çocukmuşum gibi düşün beni, öyle anlatsana.*
>
> K: Yani bir şeyin, o enerji mi olur, ruh da diyebilirsin buna yani, bir şeyin devamlılığı var diyeceğim yani. İşte can bile olabilir bu, yani bende daha yoğundur ama işte şeydir yani, (...) cansız dediğimiz varlıkların da canı olduğuna dair bir varsayım var aslında. Yani nasıl diyeyim onu, enerji dediğim şey böyle bir şey, yani evrenin aslında her yerinde olan bir şey belki. Yani enerji değil de enerji ya işte, (katılımcı gülüyor). Yani şöyle zaten, bu MIT'de bir tane bilim insanı var, böyle genç de, onun da bir tane şeyi var, teorisi var. Ve şu anda biraz şey, ispatlamaya da çalışıyorlar yani, yüksek oranda da saygı gören bir, termodinamik yasasına dayandırıyor aslında varoluşu. Normalde işte bize şey diye öğretildi, işte suyun altında işte böyle moleküller, ilk aminoasidin ortaya çıkması tamamen tesadüfi bir olay gibi aktarıldı. Ama aslında o teoride diyor ki, bütün varlıklar, yani canlı cansız bütün varlıklar, enerji aldıklarında, mevcut varlıklarını aldığı enerjiyi dışarı aktarma eğilimindedir, canlı cansız önemli değil. Ve o enerjiyi aktarmanın en optimum yöntemi de çoğalmaktır.

Buna benzer anlatılar araştırma kapsamında pek çok kez karşımıza çıktı. Katılımcılar öznel dünyalarında fark ettikleri ba-

14 25.06.2019 tarihinde İstanbul'da yapılan görüşme. IST 1: 42 yaşında kadın, bilgisayar mühendisi.

zı deneyimlerin fiziksel alt yapısının da olduğuna; bunların da bilimsel olarak ya keşfedildiğine, ya da şimdi keşfedilmese bile yakın zamanda keşfedileceğine inanıyorlar. Bu yolla inançlarının görgül olarak da ispat edileceğini savunuyorlar. Bu duruma müzik dinletilen su moleküllerinin farklı şekil alması gibi birçok örnek veriyorlar. Metafizik düzlemde bir inanç ya da pratiği, fiziksel bir argümanla destekleme ve bunun için bilime başvurma bu çevrelerde sık sık gördüğümüz bir yaklaşım. Esasen geleneksel dindarlar arasında da benzer yaklaşımlar mevcut.[15] Bu kesimler arasında da namazın, orucun ve diğer dinî eylemlerin bilimsel olarak sağlığa iyi geldiğinin kanıtlandığına ilişkin bazı argümanlar kullanılıyor. Buradaki farklılık eğitim düzeyinin yüksek olması nedeniyle kuantum, titreşim, parçacık, termodinamik gibi daha sofistike, kavramlara başvurulması. Bu kişiler iyi eğitimli, seküler orta sınıf ailelerden geldikleri için spiritüel inançlarını popüler bilim kitaplarının, belgesellerin, videoların, filmlerin sağladığı bazı bilimsel ya da sözde-bilimsel bilgilerle ya da argümanlarla destekleyebiliyorlar. Bunun bir nedeni de her ne kadar sekülerizmin materyalist yorumunu reddediyor olsalar da, formasyonları gereği pozitif bilimin ikna ediciliğinden ve gücünden uzak duramamaları.

15 Bkz. Akşit vd., 2012.

Umut Sarıkaya, 2019, 9 (1), *Naber*, s. 3.

DOKUZUNCU BÖLÜM

SONUÇ

Araştırma boyunca yaptığımız gözlemleri, derinlemesine görüşmeleri ve anketleri genel olarak değerlendirdiğimizde Türkiye'deki spiritüel hareketler hakkında bazı kısmi sonuçlara varmak ya da bütün bu süreçte fark ettiğimiz bazı ortak örüntüleri resmetmek mümkündür. Ancak sonuçlarla ilgili olarak kısmi vurgusu yapmamızın birkaç nedeni var. Birincisi spiritüelliğin ya da spiritüel arayışın tek merkezden beslenmeyen, çok parçalı, çok çeşitli ve çok farklı inanç ve pratikleri bir araya getiriyor olması. Burada Budizmden şamanlığa, Kızılderili inançlarından aromaterapiye, Hinduizmden kişisel gelişim literatürüne, kabala gizemciliğinden astrolojiye, Qigongtan ruh çağırmaya, tasavvuftan numerolojiye, yogadan regresyona kadar binbir türlü pratiğin kimi zaman senkretik bir biçimde kimi zaman da karışmadan ve birleşmeden bir arada durmaları söz konusu. Dolayısıyla "Türkiye'de spiritüel hareketlerin özellikleri şunlardır," şeklinde yargıya varmak o kadar kolay değil. Üstelik bu hareketleri bir araya getiren birtakım merkezî nitelikte ya da çatı niteliğinde kurumsal yapılar da mevcut değil.

İşi daha da ilginç hale getiren bir diğer önemli etken ise bu hareketlerin literatürde de ifade edildiği gibi çoğu zaman yerel kültür unsurlarıyla bir arada bulunuyor hatta iç içe geçiyor ol-

ması. Kurumsal, resmî ya da örgütlü din nerede bitiyor spiritüel inançlar nerede başlıyor ayırmak o kadar kolay değil. Bu nedenle iki alan arasında mutlak sınırların olmadığını, dahası hep bir müzakerenin sürdüğünü söylemek mümkün (Hendrich, 2011: 2). Bunun en güzel örneklerinden biri her akşam kendine reiki uygulayan bir katılımcının reiki seansına geçmeden önce Fatiha okuması ise bir diğeri başka bir katılımcının dinden çıkarım korkusuyla uzun süre yoga ve meditasyona uzak durmasıdır. İlgili kısmında ayrıntılı olarak değindiğimiz gibi tasavvufun kendisi zaten başlı başına Türkiye'de bu eklemlenmenin ana damarını oluşturuyor. Öte yandan, spiritüel konulara ilgi duyan insanların bu inançları ve pratikleri birbirinden ayırmak gibi bir dertleri de yok. Bu durumu bir sorun olarak görmedikleri gibi çoğunun genel yaklaşımını, biçimden ziyade öze; tüm dinlerin ve spiritüel inançların vaaz ettikleri düşüncenin esasına odaklanmak şeklinde ifade edebiliriz.

Bu araştırma kapsamında genelleme yapmak ile ilgili bir diğer zorluk da araştırmanın odağının belirli bir gruba yönelik olmaması; spiritüelliği bireysel inanç, arayış, tutum ve pratik bazında incelemiş olmasıdır. Dolayısıyla bu bireysel farklılıklardan tüm alana dair genel sonuçlar çıkarılması pek de mümkün değildir. Yine de topladığımız veriyi bütüncül bir biçimde değerlendirerek yukarıdaki metinde tartıştığımız ayrıntılara girmeden ve bölümler bazında ulaştığımız sonuçları tekrar etmeden daha soyut ve genel düzeyde bazı ortak örüntülere, eğilimlere değinmek ve bazı öngörüler yapmanın mümkün olduğunu düşünüyoruz. Öyleyse bu şerhleri de düşerek değerlendirmelerimize geçebiliriz.

İlk olarak spiritüel hareketlerin yükselişi ve yaygınlaşmasının, gündelik siyasal gelişmelerin ortaya koyduğu cari resmin –siyasal İslâmcılığın neredeyse yirmi yıllık iktidarının ve bunun toplumun her alanına yansıyan görüntülerinin– aksine sekülerleşmenin derinleştiğini; dinde çeşitlenme ve bireyselleşmenin alabildiğine arttığını gösterdiğini düşünüyoruz. 2012 yılında yayımlanan "Türkiye'de Dindarlık" adlı çalışmamızda "Türkiye'de toplumun dindar olanlar ve olmayanlar ya da ina-

nanlar ve inanmayanlar şeklinde siyah ve beyaz iki kesime ayrılmadığını tam tersine laik olarak adlandırılan insanların da dinle bir tür ilişkileri bulunmasından ötürü bu kişileri 'laik dindarlar' olarak adlandırmanın mümkün olacağını; benzer şekilde muhafazakâr dindarlar olarak tanımlanabilecek kategorideki kişilerin çoğunun da laik ve çoğulcu bir toplumda yaşamayı benimsediğini" (Akşit vd., 2012: 530) tespit etmiştik. İşte spiritüellikteki yükselişin bu "laik dindarlığın" (aslında "sekûler dindarlık" desek terminolojik açıdan daha doğru olacak) önemli görünürlüklerinden biri olduğunu düşünüyoruz. Metin içinde bu durumu, spiritüel hareketler içinde yer alan kişilerin büyük bir çoğunluğunun Atatürkçü ailelerden geldiklerine işaret etmek amacıyla "Kemalist ailelerin spiritüel çocukları," ifadesiyle belirttik. Zira Türkiye'de iyice kutuplaşmış siyasetin tozu dumanı içinde ve siyaset dilinin klişeleri arasında net olarak görülmese de başka bir çalışmada[1] dikkat çekildiği gibi Türkiye'deki Atatürkçülerin büyük bir kısmını oluşturan CHP seçmenlerinin çoğu; dini, kimliğinin çok önemli bir parçası olarak değerlendirmekte hatta kendisini muhafazakâr seçmenlerden çok daha samimi ve gerçek dindar olarak görmektedir. Dolayısıyla spiritüel hareketlerin, büyük oranda Atatürkçü ailelerin çocukları arasında yaygınlaşmış olması sanayileşmeyi, kentleşmeyi, bireyselleşmeyi, yüksek eğitimi, profesyonel meslek sahibi olmayı, dışa açılmayı, başka kültürlerle ve dillerle tanışmayı, kadınların özgürleşmesini, özetle modenleşmeyi ve sekülerleşmeyi içeren 200 yıllık uzun bir tarihselliğin sonucudur. Bu noktada sekülerleşmenin dinsizleşmek demek olmadığını hatırlatmaya bile gerek duymuyoruz.

Öte yandan, spiritüel hareketlerin bu yükselişinde yukarıda saydığımız faktörlere ek olarak son yirmi yılda Adalet ve Kalkınma Partisi'nin uyguladığı din eksenli politikalardan duyulan rahatsızlığın da büyük bir rolü olduğunu düşünüyoruz. Her ne kadar Necdet Subaşı, din yorgunluğu kavramını[2] tam ter-

1 Bkz. Cengiz, 2016.

2 "Din yorgunluğu" kavramını giderek yaygınlaşan popüler kültür endüstrisinin taciz, tahrik ve tazyikine maruz kalan din alanı için kullanıyorum. Popü-

si bir anlamda kullansa da, spiritüel hareketlerin bu denli yaygınlaşmasında ve hatta Din Şuraları'nda[3] bu durumdan açıkça ve hedef gösterilerek şikâyet edilecek noktaya gelinmesinde son yirmi yılda dinin siyasette, ekonomide, bürokraside, eğitimde ve gündelik hayatta bu denli yoğun bir referans olarak kullanılmasının da çok ciddi bir rolü var. İslâmcı siyaset ile birlikte dinin kendisinin de ciddi anlamda yıprandığını ve yorulduğunu söylemek mümkündür. Bu nedenle görüştüğümüz birçok katılımcı inançlı olduğu halde kendini İslâmcılardan ayırmak için Müslümanım kelimesini kullanmaktan dahi imtina ettiğini açıkça ifade etti.

Burada elbette hem geleneksel (cemaatler ve tarikatlar) hem de örgütlü/resmî İslâm'ın, (bir başka deyişle Diyanet İslâ-

---

ler kültürün dolaşıma girdiği andan itibaren insan maneviyatının bütün alanlarını zapt etme çabası içinde olduğunu, buna bağlı olarak maneviyatın temel üreticisi olarak bilinen dini kendi talepleri doğrultusunda zorladığını, sıkıştırıp yorduğunu düşünüyorum". 6-7 Mayıs 2016. Bkz. https://www.necdetsubasi.com/calismalar/makale/251-din-yorgunlugu, erişim 25.04.2020.

Muhafazakâr kesimin gençlerinin din yorgunu olduklarına ilişkin Ömer Miraç Yaman'ın gözlemlerini aktaran Ayşe Böhürler'in yazısı için bkz. Ayşe Böhürler, "Din Yorgunu Gençler", *Yeni Şafak*, 30 Eylül 2017. https://www.yenisafak.com/yazarlar/aysebohurler/din-yorgunu-gencler-2040378, erişim 20.07.2020.

Böhürler'in yazısına din yorgunluğunun sadece gençleri değil genç yaşlı fark etmeksizin herkesi kapsadığına ilişkin aynı gazeteden bir katkı için bkz. Cemile Bayraktar, "Din Yorgunu, Dindar Yorgunluğu", *Yeni Şafak*, 5 Ekim 2017. https://www.yenisafak.com/yazarlar/cemilebayraktar/din-yorgunu-dindar-yorgunlugu-2040449

Tartışmaya kenar notuyla katılan Mevlüt Uyanık'ın değerlendirmesi için bkz. http://www.haberlotus.com/din-yorgunlugu-ve-deizm-tartismalarina-dair-bir-derkenar/, erişim 20.07.2020; Eski Diyanet İşleri Başkanı Ali Bardakoğlu'nun 5 Ağustos 2016'da Al Jazeera'ye verdiği mülakatta konuya ilişkin yorumu ise şöyle:

"Din-ticaret ilişkisine ya da din-siyaset ilişkisine artık bir sınır getirilmesi gerekiyor. Din ile siyaset ilişkisini de din ile ticaret ilişkisini de belli bir zemine oturtmamız lâzım. Böyle alan sınırlamaları olmazsa, kargaşanın ve istismarların önüne geçemeyiz. Gerçekten de dini her işe koşuyoruz, dinî duyguları her alanda geçer ölçü yapıyoruz; sonunda din yoruluyor, din algısı tahrip oluyor". İlgili mülakat için bkz. http://www.aljazeera.com.tr/al-jazeera-ozel/bardakoglu-din-siyaset-din-ticaret-iliskisine-sinir-getirilmeli, erişim 20.07.2020.

3 Bkz. 28.11.2019 tarihinde yapılan 6. Din Şurası'nda alınan kararlar, https://www.diyanet.gov.tr/tr-TR/Kurumsal/Detay/26146/diyanet-isleri-baskani-erbas-6-din-srasi-kararlarini-acikladi, erişim 25.04.2020.

mı'nın), toplumun büyük çoğunluğunun ama öncelikle de eğitimli, şehirli, nitelikli ve seküler kesimlerinin ihtiyaçlarına karşılık verememesinin ve çağın gerisinde kalmasının da büyük bir rolü var. Kadın erkek aynı mecliste, dergâhta Allah'ın adıyla zikir yapan, sema ve/veya semah dönen, ilahi söyleyen, şiir okuyan, dans eden, müzik çalan, seküler dindarların Diyanet'in ataerkil güç hiyerarşisine dayalı, entelektüel/felsefi düzeyi ve derinliği düşük, şekli ve oldukça geleneksel İslâm'ının içinde kendi hayatlarına dair bir rehberlik ya da ilham bulmaları hiç kolay görünmüyor. Öte yandan, 15 Temmuz Darbe Girişimi sonrasında gerek dindar gerekse seküler kesimlerde ortaya çıkan ve henüz etkileri çok bariz olarak görünmese de ileride daha net anlaşılacağını tahmin ettiğimiz tarikat ve cemaat alerjisinin de geleneksel İslâm'a ve onun geleneksel kurumlarına büyük zararlar vereceğini öngörmek zor değildir. Nihayetinde "dinî cemaat" kavramı, Darbe Girişimi ile birlikte artık siyaseten kirlenmiş bulunuyor. Başka bir siyasi konjonktürde bu zararın niteliği çok daha açık bir biçimde ortaya çıkacaktır.

Muhafazakâr ve mütedeyyin ailelerin çocuklarının deizme ve ateizme kaymasıyla ilgili olarak son zamanlarda yapılmaya başlayan tartışmalar da aynı sürecin bir diğer boyutunu ya da arka yüzünü oluşturuyor. Her ne kadar bu tartışmaları destekleyecek ampirik veri bulunmasa da İmam Hatip Liseleri'ndeki öğretmenlerin ya da İlahiyat Fakülteleri'ndeki bazı öğretim üyelerinin gözlemleri belki de Türkiye tarihinde ilk defa muhafazakâr kesimler arasında da dinin sorgulanmaya başladığını gösteriyor. Son yirmi beş yılda giderek zenginleşen, eğitim ve gelir seviyesi yükselen muhafazakâr orta sınıfların manevi kişisel gelişim kitaplarına,[4] yaşam koçlarına, manevi rehberlere, ilişki danışmanlarına olan ilgisini de bu süreci destekleyen önemli bir veri olarak almak mümkündür. Her ne kadar bu araştırma

4 Son zamanlarda muhafazakâr orta sınıflar arasında da benzer spiritüel eğilimler görülmeye başlandı. Bunun en güzel örneği *Allah De Ötesini Bırak* adlı manevi kişisel gelişim kitabının yalnızca 2014 yılı içinde bu kesim içinde ulaştığı 750.000'lik tirajdır. Kitap 2016 Mart'ında 620. baskıyı yapmış ve yazarına 1,7 milyon TL telif kazandırmıştır. Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. Baydar, 2016: 134.

muhafazakâr ve mütedeyyin kesimlerdeki spiritüelliğe odaklanmasa da önümüzdeki yıllarda spiritüelliğin bu kesimler arasında da hızla yayılacağını tahmin etmek çok da zor değildir.

İkinci olarak şimdilik marjinal gibi görünüyor olsalar da spiritüel hareketlerin yükselişinin hem sekülerleri hem de dindarları kapsayacak biçimde toplumun geneline yayılan daha büyük bir tinsel[5] (manevi) krizin semptomu olarak okunması gerektiğini düşünüyoruz. Burada İslâm da dâhil olmak üzere yalnızca geleneksel dinlerin değil seküler ideolojilerin de ciddi bir krizi söz konusu. Metin içinde kısmen değinmiş olmakla birlikte bu tinsel krizle neyi kastettiğimizi kabaca şöyle açıklayabiliriz.

Özellikle 1980'lerden itibaren neo-liberalizmin yükselişi, sonrasında reel sosyalizmin çöküşü ve kapitalizmin geçici de olsa alternatifi olmayan bir sistem olarak küresel düzeyde egemen olmasıyla birlikte kişisel çıkarların ve kâr hırsının her şeyin önüne geçtiği hiçbir ulusal ya da yerel engel, hiçbir hukuki, insani ya da ahlâki sınır tanımadığı bir dünyada yaşıyoruz. Böyle bir siyasal ortamda insanların doğal ve temiz bir çevreden, ekonomik ve toplumsal kaynaklardan, siyasi haklar ve özgürlüklerden eşit bir biçimde yararlanarak barış ve kardeşlik içinde bir arada yaşayabileceklerini tahayyül eden ve bunun için mücadele eden ütopyacı siyasetlerin gücü de gittikçe azaldı. Bunu başka bir alandan, edebiyattaki ve sanattaki ütopyacı damarın günümüzde giderek distopyacı bir nitelik kazanmasından da anlamak mümkün. Örgütlü modernliğin çöküşü ile birlikte –her ne kadar birtakım marazları olsa da– insanları bir araya getiren büyük hedefler, ortak anlatılar, tecrübeler, birliktelikler ve siyasal değerler önemini kaybetti. Önceki dönemin büyük anlatılarına itibar etmeyen, mevcut bütün toplumsallık biçimlerini yapıbozuma uğratan, hakikat arayışının karşısına bireysel tercihi koyan ve böylece geç kapitalizmi kültürel olarak da meşrulaştıran post-modern düşüncenin akademik ve

5 Bu terimi, meseleyi "müşterek ekonomiler" bağlamında birlikte tartıştığımız değerli meslektaşlarımız Özkan Agtaş ve Ferda Dönmez Atbaşı ile yaptığımız sohbetten ilhamla kullanıyoruz. Kendilerine çok teşekkür ederiz.

politik ortamlarda yaygınlaşması ve hegemonik hale gelmesiyle birlikte de insanlık karşı karşıya kaldığı ortak ve büyük sorunlar karşısında birlikte çözüm arama ve eyleme geçme imkânlarını yitirmiş oldu. İçinden geçtiğimiz Koronavirus Salgını sürecinde yaşanan trajediler dünyaya, insanlara, doğaya ve çevreye karşı bu keyfiyetin, vurdumduymazlığın, kişisel ve toplumsal sorumsuzluğun nelere yol açabileceğini çok net ve acı bir biçimde gösteriyor.

Dolayısıyla siyaset yelpazesinin hem sağında hem de solunda ciddi bir maneviyat (tinsellik) krizi ve yitimi ile karşı karşıyayız. Burada maneviyatla kastettiğimiz şey elbette yalnızca ilahi varlıklara ya da doğaüstü güçlere inanç değil. Dünyayla, evrenle, doğayla, insanla maddi parametrelerin ötesinde alçak gönüllü, ötekini tahakküm altına almamaya çalışan ve mümkün olduğunca eşit bir ilişki kurmayı kastediyoruz. Dolayısıyla dinî inançları güçlü olmayan ya da hiç olmayan insanlar da pek ala yaşadıkları dünyayla eşit ve derin bağlar kurabilme potansiyeline sahipler. Tam da bu yüzden 1970'lerden beri ekolojik hareketler içinde yer alan aktivistler, halihazırda yaşadığımız çevresel, sosyal ve ekonomik birçok krizin "dünyayı bir makine olarak gören ve insanları da onun sahibi ilan eden mekanikçi görüşten kaynaklandığını" (Capra ve Mattei, 2017) iddia ediyorlar. Bu aktivistlerin bir kısmı, bunun mekanikçi düşüncenin manevi değerleri tamamen yok sayması ile ilgili olduğunu düşünürken; White (1967) gibi ekolojik krizin nedeninin bizzat Hıristiyan teolojisi[6] içerisinde aranması gerektiğini söyleyenler de var.[7] White'a göre çözüm, Hıristiyan teolojisinin içinde kökleşmiş olan doğanın salt insana hizmet için var olduğuna dair düşünceye karşı çıkmaktır (*a.g.e.*: 1207). Zira ekoloji ile ilgili ne tür pratikler içerisine gireceğimiz insan-doğa ilişkisini ne şekilde kurguladığımıza bağlıdır. Hem teknoloji hem de bilim, Hıristiyanlığın doğaya karşı takınmış olduğu kibir-

6 Türkiye bağlamında bu argümanı İslâm ve İslâmcıların son yirmi yılda yarattıkları çevresel tahribat üzerinden de rahatlıkla okuyabiliriz.

7 Lynn White, 53 yıl önce yayımladığı "Ekolojik Krizin Tarihsel Kökenleri" (1967) adlı çalışmasında ilk kez ekolojik kriz ve Hıristiyan teolojisi arasındaki ilişkiyi incelemiş ve bugün ekoteoloji denen alanın temellerini atmıştır.

li tavır üzerinde şekillendiğinden, mevcut krize çözüm bilimden ya da teknolojiden gelmeyecektir. Sorunun kökeni dinî olduğundan, çözümün kaynağı da dinî olmalıdır. Ekolojik krize son vermek için ya yeni bir din bulmak ya da mevcut dinlerdeki konuya ilişkin varsayımları yeniden gözden geçirmek gerekmektedir (*a.g.e.*: 1204-1207).

İşte 1960'lardan beri bu alanda çalışan birçok araştırmacı, farklı noktalardan yola çıkarak ekoloji ve maneviyat arasındaki bu tür bağlantıları vurguluyorlar. Örneğin Bahro, senelerdir bu sorunların yalnızca akıl ile çözülemeyeceği, insanın hissi ve manevi kapasitesinin de çözüme dâhil edilmesi gerektiğini söylüyor (1990; 1996; 1997). Ferry de benzer şekilde bu hissiyatın hümanizmin insanı temel alan dar anlayışını aşan bir ufka sahip olduğunu; bizi kuşatan doğaya, Gaia tartışmasında olduğu gibi, başlı başına tanrısal bir nitelik atfedilebileceğine dikkat çekiyor. Doğal hayat ve canlılık, bazı çevreciler tarafından dinî terimler çerçevesinde değerlendirilip kutsanabiliyor (Ferry, 2000). Bu nedenle ekolojik hareketlerin insan merkezli olmadıkları müddetçe farklı perspektiflerden de olsa manevi ya da dinî değerlere kapı aralayabildiğini görüyoruz. Nitekim bu değerler arasında Kızılderili ya da şaman inançlarından hayvanlara zarar vermemeyi öneren Doğu dinlerine kadar birçok farklı anlayış yer alabiliyor. İşte günümüzde veganlık, vejetaryenlik, permakültür, doğal beslenme ve gıda, ekoloji, çevre ve doğa koruma, hayvan hakları ile ilgili topluluklar; kolektif ekonomiler, müşterekler,[8] minör siyasetler[9] gibi sosyal ve siyasi oluşumların hemen hepsinin spiritüel hareketlerle de yakından bir ilişkisi olduğunu; çoğu zaman bu hareketlerin aktörlerinin birçok noktada kesiştiğini; dolayısıyla bütün bu hareketlerin parça parça da olsa zamanımıza damgasını vuran büyük tinsel krize yanıt arama çabasının farklı yüzlerini oluşturduğunu düşünüyoruz.

Üçüncüsü, spiritüel hareketlerin oldukça yaygın bazı dallarının "modern" ya da "çağdaş" görünümlerine (çok iyi dekore edilmiş yoga salonları, pahalı ve şık yoga kıyafetleri, deniz

8 Ayrıntılı bilgi için bkz. Walljasper, 2015.

9 Ayrıntılı bilgi için bkz. Kara, 2019.

kenarı ya da orman kampları, doğa içinde inzivalar, danslar, meşkler vb.) ve gösterişli jargonlarına rağmen kapitalist sisteme bağlılığın yanı sıra cinsiyet hiyerarşilerini de farklı bir biçimde yeniden üreten oldukça geleneksel bir dinsel söyleme sahip olabildiğini gözlemledik. Eril ve dişil enerji arasında fıtraten fark görülmesi; erkeğin atak, enerjik, analitik rolü vurgulanırken kadına dişil enerji olarak şefkat, sevgi, bağlılık gibi özelliklerin atfedilmesi ve çözüm olarak eril ve dişil arasındaki uyumun ve dengenin öne çıkarılması açıkça geleneksel ve özcü argümanları pekiştirici bir rol oynuyor. Başka bir formda ve terminolojide de olsa eninde sonunda bu tür yaklaşımlar geleneksel kadın-erkek rollerini meşrulaştırıyor. Dolayısıyla buradan özgürlükçü ve eşitlikçi bir toplumsal cinsiyet ilişkisi çıkmasını da mümkün kılmıyor.

Son olarak her ne kadar içinde, yukarıda tartıştığımız ölçüde bireysel olarak dönüştürücü bir potansiyel barındırsa da; spiritüel hareketlerin birçoğunun bugünkü mevcut halleriyle eleştirdikleri sisteme muhalif ve alternatif olmakta yetersiz kaldığını hatta mevcut neo-liberal düzeni yeniden üreten, ona bireysel olarak uyum sağlamayı teşvik eden bir nitelik arz ettiğini düşünüyoruz. Bilindiği gibi Marx, Protestanlık ve Deizmi Hıristiyanlığın burjuvaziye ait (ve ona en uygun) gelişmiş din formları arasında sayar (Marx, 1966, cilt 1: 88). Biz de spiritüelliğin, kapitalizmin ve de özellikle neo-liberalizmin bireyselci mantığına çok uygun düşen bir tür maneviyat biçimi olarak sıklıkla benimsendiğini düşünüyoruz. Chul Han, *Psikopolitika: Neo-liberalizm ve Yeni İktidar Teknikleri* adlı kitabında önemli bir tespitte bulunuyor:

> Neo-liberal performans toplumunda başarısız olan kişi, toplumu ya da sistemi sorgulamak yerine başarısızlığından kendini sorumlu tutar ve utanç duyar. Neo-liberal rejimin kendine has zekâsı burada kendini gösterir. Sisteme karşı direnişe izin vermez... Neo-liberal öz sömürü rejimindeyse insan öfkesini daha ziyade *kendine* yöneltir. İnsanın kendine yönelttiği bu saldırganlık sömürüleni devrimci değil depresif yapar (2020: 16).

Belki de bu nedenle kapitalist piyasada en çok göz önünde olan "spiritüellik" biçimleri yaşanan sorunları kişisel problemler olarak görmeyi; bunların kaynağını da kişilerin kendilerinde, aile geçmişlerinde ya da "geçmiş yaşantılarında" (reenkarnasyon vb.) aramayı öneriyor. Buna paralel olarak "sen değişirsen dünya değişir" gibi sloganlarla çözüm için de yine kişisel kurtuluş reçeteleri sunuyor. İnsanın gelişmeye ve olgunlaşmaya dönük çabasını bir kişisel gelişim; beden, sağlık ve mutlulukla ilgili arzularını da bir yoga, meditasyon, farkındalık paketinde oldukça da pahalı ve cazip bir biçimde pazarlayabiliyor.

Öte yandan elbette bu hareketlere katılan insanların büyük bir çoğunluğunun kişisel ve insani gelişim istekleri konusunda samimi olduklarına dair hiçbir şüphemiz yok. Ayrıca spiritüelliğin illa ki herhangi bir boşluğa, eksikliğe vs. karşılık gelmeyebileceğini hatta birtakım fazlalıklar[10] içerebildiğini de unutmamak gerekiyor. Bizi bu araştırma boyunca en çok heyecanlandıran şey de esasen insanların bu kendini aşma çabalarına tanık olmaktı. Nitekim metin boyunca bu hareketlere katılmanın ya da spiritüel bir arayış içinde olmanın insanların hayatlarında olumlu dönüştürücü etkilerde bulunduklarını da birçok kez ifade ettik. Üstelik ortada Diyanet İşleri Başkanlığı'nın söylediği gibi bizi milli ve manevi değerlerimizden uzaklaştıracak dış mihraklar tarafından hazırlanmış bir komplo olduğunu da düşünmüyoruz. Ancak, neoliberal hegemonya sağlandığında ve muhalif hareketler sindirildiğinde, geriye dinî ya da manevi alternatifi bile sistem içinde düşünmekten başka bir seçenek kalmıyor. Üstelik spiritüel hareketlerin hayatı akışa (zuhurata) bırakmaya ve her işte bir hayır görmeye, "ne olmuşsa ya da oluyorsa zaten olması gerektiği için oluyordur" anlayışına dayalı kadersevici (*amorfati*) tevekkül yaklaşımı da yine sistemi yeniden üretmeye ve sisteme itirazı dindirmeye hizmet ediyor. Neredeyse çeyrek asır önce yapılan tespitlerin hâlâ geçerliliğini koruyor olması da bunu ispatlıyor:

10 Bkz. Üçüncü Bölüm, dipnot 15, s. 99.

Şurası açık ki çoğu zaman insani kaygılarla, insani tepkilerle ve hayli saf bir iyiniyetle dalınıyor new age-yeni çağ alanına. Ancak new age-yeni çağ kültürünün Türkiye'deki varoluşu, modernizmin sıkıntılarıyla birlikte ideolojilerden umudunu kesmiş ya da hiçbir zaman öyle bir umut beslememiş; ideolojileri aşan bir yenileşme, bir köklü değişim talebiyle de pek işi olmamış bireylere ve gruplara dayanıyor. Ve galiba bu yüzden garantili referanslar borsasındaki küçük kıpırdanmalardan değişimcilik payı çıkarılarak tatmin aranıyor. İşte new age yeni çağ kültürünün Türkiye'deki gelişimi de böylece önem kazanıyor. Yeni bir dünya, yeni bir hayat yolundaki umutları boşa çıkardığı ya da bu kültüre öyle umutlar bağlanmış olduğu için değil; Türkiye'de bazı şeylerin nasıl ve niçin bir türlü değiştirilemediğinin ipuçlarını taşıdığı için (Kozanoğlu, 1997: 54-55).

Dan Piraro, bizzarocomics.com

Ekler

EK 1
Konya Gözlemleri

Konya Şeb-i Arus (Aralık 2018) kısa genel gözlemler

Proje ekibi olarak 17 Aralık 2018 Mevlana'nın ölüm yıl dönümü vesilesi ile Konya'da düzenlenen etkinliklere katıldık. Söz konusu etkinlikleri ikiye ayırabiliriz. İlki, bizzat Kültür Bakanlığı'nın organize ettiği, devletin ileri gelenlerinin de katıldığı resmî etkinlikler. İkincisi ise 17 Aralık gününden yaklaşık bir hafta önce başlayan gayriresmî etkinlikler. Bu ikinci kategorideki etkinlikler, aynı zamanda dünyanın birçok yerinden spiritüel meselelere ilgi duyan insanların yoğun olarak katıldığı etkinliklerdir. Bu metinde ekseriyetle ikinci tür etkinlikler sırasında yaptığımız gözlemlerden bahsedeceğiz.

"Şeb-i Arus Şenlikleri", bütün dünyadan başta tasavvuf olmak üzere spiritüel konulara meraklı, yoga, reiki, meditasyon ve benzeri pratikleri de yapan katılımcıların yer aldığı birçok etkinliğe ev sahipliği yapan bir tür dinî festival hatta "dinî Pazar" (*religious market*) niteliği taşıyor. Dünyanın dört bir yanından binlerce kişi bu etkinlikler için Konya'ya akın ediyor. İran başta olmak üzere Uzak Doğu'dan ve Batı'dan gelenler ile oldukça uluslararası bir niteliğe bürünen bu etkinliklere ülkemizden de binlerce kişi katılıyor. Konya'ya doğru yaşanan akın yüzünden 11-12 Aralık tarihinden 17 Aralık gecesine kadar olan hafta boyun-

ca Konya'da otellerde boş yer bulmak dahi neredeyse imkânsız.

Konya'da gerçekleştirilen bu gayriresmî etkinlikler Türkiye'deki spiritüel ortamı oluşturan tüm bileşenleri içeren bir nitelik taşıyor. Nitekim araştırmanın daha sonraki safhalarında görüştüğümüz birçok insan bu etkinliklere katıldıklarını söylediler, bazılarına da biz sonraki yıl bizzat şahit olduk. Bunlar arasında özellikle Doğu felsefelerine meraklı olanlar, Mevlana'dan ve genel olarak Sufizm'den etkilenenler ve meraklılar başı çekiyor. Dolayısıyla, Konya'daki kalabalıkların içinde farklı yoga salonlarına giden, kadın çemberlerine katılan, refleksoloji, enerji dengeleme gibi çalışmalar yapan farklı ekollere mensup birçok kişiyi görmek mümkün. Ayrıca Şebi-i Arus'un, bazen dünyaca meşhur dinî figürlerin de katıldığı Türkiye'deki spiritüel camianın önde gelen figürlerinin boy gösterdiği bir vitrin olduğunu akılda tutmak gerekiyor. Birçok dinî cemaat lideri, spiritüel eğitmenler, yoga-meditasyon-farkındalık hocaları, müzisyenler, semazenler oraya ekipleriyle birlikte geliyor ve o dönemde Konya bu tür gruplar arası haberleşme ve ağ ilişkileri geliştirme mekânı haline geliyor. Bütün bu nedenlerle çoğunlukla kadınların yer aldığı diğer spiritüel etkinliklerin aksine bu dönemde Konya'da kadın ve erkek sayıları birbirine görece daha yakın seyir izliyor.

Etkinliklerin çoğu şehirde bilinen bazı kafe, restoran ya da otellerin giriş katlarında bulunan geniş salonlarda yapılıyor. Ayrıca sabit bazı dergâhların yanı sıra Konya'da bu dönemde dergâh olarak kullanılan pek çok ev de mevcut. Kapıları kapalı değil; ancak bu evlere genellikle bu kişileri ya da grupları tanıyorsanız girebiliyorsunuz. Proje ekibi olarak bir hafta boyunca bu şekilde sürekli yoğun katılım olan (bir anda 250-300 kişi) beş altı farklı mekânda bulunduk. Mekânların bazıları, halı kilim gibi otantik desenli eşyalar ve Anadolu motifli kumaşlar ile döşenmiş olup bu tür yerlerde oturmak için genellikle alçak sofalar tercih edilmişti. Buna karşın otellerin önemli sayıda konuk ağırlamalarına rağmen bu etkinlikler için özel bir dekorasyon yapmadıklarını gözledik. Yerel esnaf ise yılın sadece bir haftası yaşanan bu yoğunluk yüzünden rutin işleyişinde ciddi bir değişikliği tercih etmemiştir.

Dervish Brothers adlı bir dergâh, 16 Aralık 2018. Sahnenin yukarı arka kısmından katılımcılara doğru görünüm (Fotoğraf: Önder Küçükural).

Bir hafta süren ve 24 saate yayılan bu etkinliklerde, mekânların kalabalık insan gruplarıyla dolup taştığını söylemek mümkün. Özellikle saat 21.00'den sonra kalabalıklar gözle görülür bir biçimde artıyor; öyle ki bazen mekânlarda ayakta duracak yer bulmak dahi mümkün olmuyor. Avrupa'da bardan bara gezen (*bar crawling)* turist gruplarına benzer bir biçimde gruplar halinde gezen insanlar bir mekândan ötekine geçerek farklı ortamdaki etkinliklerin hepsine katılmaya çalışıyorlar.

Gelen gruplar ve yapacakları etkinlikler (söyleyecekleri ilahiler, çalacakları şarkılar vs.) üç aşağı beş yukarı belli olmakla birlikte örgütlenen etkinliklerin çoğu doğaçlama gerçekleşiyor. Herhangi bir program daha önceden paylaşılmıyor olsa da, özellikle popüler mekânlar neredeyse hiç boş kalmıyor. Her mekânda bir köşe, katılımcıların yüzünü dönebilecekleri bir sahne işlevi görüyor. Dergâh olarak kullanılan evlerde genellikle büyük bir mutfak, üst katlarda odalar ve giriş katta oldukça geniş bir misafir odası var. Bu salonlar oldukça büyük ve duvarları Arapça yazılı sözlerle süslü. Bazılarında Mevlana'nın resimleri de var. Bu sa-

lonların bazı bölümlerinde yer alan sofalarda koyun derisinden postlar var; kimi yerlerde ise daha rahat koltuklar yerleştirilmiş. Sema dönüldüğü ya da zikir yapıldığı için genellikle orta kısımlar boş bırakılıyor.

Sahneye benzer şekilde organize edilmiş köşelerde bu sofaya ya da koltuklara karizmatik lider (şeyh, baba, dede vb. – bazı zamanlar birden fazla baba aynı etkinlikte bulunabiliyor ya da birbirine ziyarete gelebiliyor) ve onun yakınında bulunan insanlar oturuyor. Kalabalığın sahneye bakan tarafında, ön kısımda birkaç sıra müzisyen yer alıyor. Üflemeli, vurmalı ya da yaylı çalgılar çalan müzisyenlerden sesi güzel olanlar ilahiler de söylüyorlar. Müzisyenlerin duruma göre önündeki/arkasındaki bölüm ise konuklarla ve salondan salona gezen insanlar ile dolu oluyor.

Salondaki insanlar, grup liderinin yönergesi ile sesli zikir ya da meşk yapıyorlar. Önce yavaş ritmik müzik ile başlayan meşkte ilahiler hep bir ağızdan okunuyor. Daha sonra, tüm kalabalığın katılması ile zikre başlanıyor. Önce hafif ritim ile başlayan zikir daha sonra giderek hızlanıyor, oturan insanlar ayağa kalkıp sözlere eşlik ediyorlar. Katılımcılar derin nefes alıp vererek "Huu", "Allah", "İllallah" gibi sözleri hep bir ağızdan söyleyerek kendilerinden geçiyorlar. Bu noktada aynı ortamda sema dönen insanlar ya da çemberler şeklinde kafasını yukarı aşağı sallayarak ritim tutan gruplar da olabiliyor. Bendir, kudüm gibi vurmalı çalgılarla, tüm katılımcıların belli bir ahenkte zikir yapmaları sağlanıyor.

Sahnede bulunan şeyh ve en ön sırada yer alan müzisyenler zikrin nasıl olacağına karar veriyorlar. Her iki üç saatte bir; şeyh, müzisyenler ve konukların büyük bir bölümü değişiyor. Örneğin, önce İranlıların yoğun olduğu bir grup, İran tarzı müzik eşliğinde tüm katılımcılar ile birlikte meşk yapıyor. Bu meşk sırasında bazen kalabalıktan biri Mevlana'nın Mesnevisi'nden bazı bölümleri Farsça olarak yüksek sesle okuyor. Bu durumlarda müzik kesiliyor, herkes pür dikkat söylenen bölümleri dinliyor. Sessizliğin hâkim olduğu bu anlara bazen kalabalık içinden iç çekenlerin ya da ağlayanların sesleri karışıyor. İki üç saat süren bu meşk daha sonra dışarıdan gelen şeyh ve yeni müzisyenler ile farklı bir hal alıyor. Örneğin, Türk bir baba ve etrafındakilerin salona gir-

mesi ile salondaki müzisyenler ve müzik değişiyor; bu durum konukların da yavaş yavaş değişmesine vesile oluyor. Bu meşk hali genellikle sabah beşe altıya kadar sürüyor. Aralarda enerjiyi arttırmak için şekerli tatlılar ikram ediliyor, ayrıca sıcaktan ve kalabalıktan bunalan insanlar kapı önünde toplanıp sigara içerek muhabbet ediyorlar. Muhabbetlerin konusu, genelde yine karizmatik ve bilgili kişilerin anlattığı tasavvufi kıssalardan, ya da Uzak Doğu düşünürlerine ait öykülerden oluşuyor.

Saatler süren meşk sırasında, bazen insanlar birbirlerine sarılıyor, bazı kişiler kendini duvardan duvara atıyor, yerden yere vuruyor ya da ağlama hezeyanları yaşıyor. Katılımcıların arasındaki etkileşim bu seviyelerde çok derinleşiyor. Bu nedenle genellikle meşkin ilk 15 dakikası sonrası kayıt ya da fotoğrafa izin verilmiyor.

Hande Gür'ün Mevlevi bir gruba ilişkin özel gözlemleri

Şeb-i Arus sırasında Konya çok soğuk olur ve nedense Konyalılar turizm dışında Mevlana ile pek ilgilenmiyorlar gibi gelir bana. Daha Konya'ya ilk vardığımız anda Taksici: "Mevlana için mi geldin?" dedi. "Evet," dedim. "İlk defa geliyorsan mutlaka kelebekler parkına git. Zaten başka ne yapacaksın ki Konya'da," dedi gülerek.

Gelir gelmez önce Dede'nin yanına gittim. Bu zamanlarda hep olduğu gibi çevresi kalabalıktı. Anladığım kadarıyla şehir dışından bir gruptu çevresindekiler. Aşağı yukarı on beş kadın iki de erkek. Kadınların hepsinin başı açıktı. Giyimleri şıktı. Dede pek çoğunun beklediği gibi aksakallı bir dede değildir. Oturup konuştuğunuzda ciddiyetini, bilgisini ve felsefesini anlarsınız ama kitlelere gösterdiği yüzü şakacı bir insandır. İnsanların her şeyi ciddiye alıp üzülmesini istemediği gibi sanırım kendisini ciddiye almalarını da pek istemiyor. Bu gittiğimde de çevresindekilere bazı geleneklerden bahsediyordu. Hangi soruya cevap verdiğini duymasam da herkese usulüne uygun selamlaşmayı gösteriyordu. Bir anda "hadi kalkın," dedi ve tanıyan tanımayan herkes birbiriyle görüşmeye başladı. Görüşme, "karşındakinin sağ elini tutup öpmek" demek. Bu şekilde hem selamlaşmış hem de

karşındakinin de senin gibi Allah'ın bir yaratığı olduğunu bildiğini göstermiş oluyorsun. Altındaki anlam üzerine çok şey söylenebilse de kısaca insanların eşitliği denebilir.

Konya'yı bu dönemde ziyaret eden insanlar yaşayan ve yaşamayan önemli zatlarla görüşmek için ziyaretler yapar. Bunların birçoğuna ben de gittim. Gidenler buraları görmek, "enerjisini hissetmek" gerektiğini söylüyorlar. Bundan da öte asıl amaç içe dönmekmiş. Bu yerlerin kalplerindeki yansımalarını görmelerini sağlamak... Bu sebeple oradan oraya gezerken sürekli bu yerlerin hikâyelerini ve başka sufi hikâyeleri anlatıyorlar. Çoğu Mesnevi'den hatırladığım hikâyeler. Bu hikâyelerin temaları ise "new age" üzerinden okumalar yapan, arayan insanlara tanıdık gelecektir.

Sık sık konuşmak istediğim enteresan insanlarla tanıştım oradan oraya giderken. Mesela "Çiçek" (isimler değiştirilmiştir). Çiçek'in çantasında *mandala* ve *om* deseni vardı ve rengârenk bir şalvar giyiyordu. Birkaç defa onunla görüşmeye çalışanlara "namaste" selamı verdi yani ellerini göğsünde birleştirip eğildi. O günün sonunda ise sık sık "eyvallah," dediğini duydum. Dönüş yolunda Çiçek'e "Konya ziyareti nerden çıktı?" dedim. İnternette okuma yaparken hep karşısına sufi şiirleri çıktığını söyledi. Buradan başlayarak bu yıl Mevlana'yı okumaya başladığını ve Osho'nun da sık sık tasavvuftan bahsettiğini anlattı. Merak ediyormuş. Yoga yaptığından ve biraz da nefes ve meditasyon pratiklerinden bahsetti. Birlikte çalıştığı hocaları anlattı. Söylediklerinden yogayı ve meditasyonu bir hayat biçimi haline getirdiğini anladım. Sonrasında zaten bu yüzden vejetaryen olduğunu da söyledi. "Konya'da işin zor," dediğim zaman güldü ve doğruladı. Vejetaryen olması inancı için hayatında büyük değişikliklere gittiğinin bir göstergesi. Kafamda onu "arayanlar" grubuna yerleştirdim.

Şeb-i Arus duası için türbeye gittiğimizde kimsenin Türbe bahçesine alınmadığını gördük. En sonunda kapılar açıldığında kalabalık yekvücut ilerlemeye başladı. Gülbahçesi'nde kalabalık içinde yapabildiğimiz kadar baş keserek yani selam vererek girdikten sonra geçen seneden bildiğimiz arka tarafa doğru gittik. Dua başladığında oradaki herkes zikredilen her isim-

le birlikte hep birlikte ve her iyi dilek için "Huu," diyordu. Duadan sonra ise yine saydığınız kişiler ile bayramlaşmaya gidilir. Biz de öyle yaptık.

Şeb-i Arus zamanı akşamları insanlar dergâhlarda ya da belli kafeler gibi dışarıdaki mekânlarda bir araya gelirler. Benim ziyaret ettiğim yer dışarıdan hiç de dergâha benzemeyen, üzerinde yazı filan olmayan bir bahçe kapısından geçip de girilen bir mekân. Kapıda herkes ayakkabılarını çıkarır ve içeri Baba görecek bir yerde olmasa dahi selam vererek girilir. Yılın bu zamanında burada dergâhın kendi insanları kadar misafirler de olur. Baba'nın bakışına göre bazen kimileri içeri girebilir kimileri giremez. Akla ilk gelen turistik ve büyük salonların aksine, birbirine birleştirilmiş küçük odaları ve resimler, yazılarla dolu duvarları ile çok daha samimi bir havası vardır buranın. Duvarlarda eski Baba'ların portreleri, dualar ve kocaman keçeden Farsça "Ya Hazreti Mevlana" yazısı vardır. Salon yer minderleri ile çevrelenmiş, sohbet gecelerinde ve ritüeller sırasında yer bulan bu minderlere oturuyor fakat özellikle haftalık meşk günlerinde salonda basacak yer kalmayacak şekilde herkes yerlerde oturuyor. Bu ziyaret Şeb-i Arus sırasında yapıldığından ortalık normalden de kalabalık olacak. Bir köşe gece meşk yapacak müzisyenler için ayrılmış durumda. Baba da gelenleri ortada bir miktar açıklık kalacak şekilde yerleştiriyor ki ayin sırasında sema etmek isteyenlere yer kalsın. Verilecek yemek nedeniyle şimdiden ortamı yemek kokuları sarmış. Geçen sene gelen pek çok vejetaryen yiyemediği için bu sene yemeklerden birini etsiz yapmayı düşünüyorlarmış. Konya için büyük bir jest bence. Bir yandan Şeb-i Arus'daki misafirlerinin değişen profilini de yansıtıyor herhalde.

Önce sakin bir meşk ve sohbet oldu. Baba'yı ziyaret eden farklı gruplar gelip gittiler. Yemekten sonra yavaş yavaş tekrar salonda toplanmaya başlandı. Bu sefer dergâhın müzisyenleri çalıyordu. İran ve Litvanya'dan gelen gruplar da vardı salonun gerisinde ve ilahiler başlayıp yavaş yavaş zikre döndüğünde sıra sıra gelip ortada küçücük kalan yuvarlak alanda sema ettiler. O gece en azından 15 farklı kişi sema etti. Sadece ikisi tennure giymişti geri kalan herkes gündelik kıyafetler içerisindeydi. Bir yandan zikir edip bir yandan bakmak zor olsa da yanımda oturan kadı-

nın elimi tutan eli titremeye başladığında çevreye daha ayrıntılı bakma ihtiyacı hissettim. Gerçekten de insanların pek çoğu huşu içinde görünüyordu. Bu kısım sona erdikten sonra başka Dedeler ziyarete geldi ve daha derin bir sohbet başladı. Meşk yeniden başlayınca her ilahiden sonra durdurup bir hikâye anlattılar, kıssadan hisse gibi.

Bir süre boyunca bir meşk bir hikâye devam ettikten sonra meyve ikramı yapıldı. O küçük sıcak odada o kadar kişi hele de zikrin hararetiyle meyve herkesi ayılttı gibi oldu. En azından ben kendimi bir uykudan uyanıyor gibi hissettim. Meyveler de yenip sofralar toplanınca Baba oturdu ve duaya başladı. Önce bir gülbank okundu, "vakti şerifler hayrola," diye başlayarak. Erenlere, Mevlana'ya, Hz. Muhammed'e ve herkese "Huu," dendi. Sonrasında "el Fatiha," dendi ve herkes Fatiha okudu. Baba iyi dileklerini söyledi ve yavaş yavaş herkes vedalaşmak üzere kalkmaya başladı. Vedalaşılacaklarla vedalaşıp dergâh kapısından da yine selam vererek çıktık. O sırada saat gecenin 3'üne geliyordu ve 9 saattir dergâhtaydık. Bendir çalanlar su toplamaya başlamış parmaklarını ovuşturuyordu. Geri yürürken arkamda Çiçek ile bir arkadaşının ettiği sohbeti duydum. Arkadaşı "Ee sen ne dedin zikir sırasında?" diyordu. Çiçek de "Önce la ilahe illallah yerine, "om mani padme hum" dedim sonra "illallah" da dedim ama "bir ara da içimden 'om' demek gelince 'om' dedim," diyordu. Bunlar aslen Budist mantralarıydı ve söyledikleri şaşırtıcı olduğu kadar konumuzu da özetliyordu sanırım.

EK 2
Ezgi Sorman'la Ses Banyosu Etkinliği

Proje kapsamında 3 Mart 2019 saat 15.00'te Emirgân'da The Seed isimli mekânda Ezgi Sorman ile Ses Banyosu etkinliğine katıldık. İlk anda dikkatimizi çeken şey, erkeklere oranla kadın sayısının fazlalılığı idi. Katılan kadınların yaşları daha çok 23-55 yaş aralığındaydı. Birçok kişinin önceden birbirini tanıyor olmasını da ayrıca not düşmenin önemli olduğuna inanıyoruz.

Emirgân'da benzer etkinliklere ev sahipliği yapan Sabancı Müzesi'nin yanında yer alan Seed geniş ve oldukça lüks bir mekân. Bununla birlikte kişi başı 100 TL'lik ücreti de göz önünde bulundurduğumuzda, "yüksek kalite" bir meditasyon deneyimi yaşamak için maddi durumunuzun iyi olması gerektiğini, bunun herkesin erişebileceği bir deneyim olmadığını söylemek mümkün. En genç katılımcı, annesi ile birlikte gelen 10 yaşında bir kız çocuğuydu. Etkinlikte 20 kişi kadar vardı, bunlardan sadece ikisi erkekti, erkeklerin biri de zaten proje araştırmacılarından Önder Küçükural'dı.

Ezgi Sorman, "etkinliğin baharın başlangıcına denk düştüğüne işaret ederek bu şifa meditasyonunun da aynı şekilde kalplerimizdeki baharın başlangıcı olacağını," söyledi ve saat tam 3'te oturuma başladı. "Bu şifa meditasyonunun bizi geçmiş acılarımızdan özgür kılarak yeniden doğuma, çiçeklenmeye ve yeni başlangıçlara olanak tanıyacağını," da ekledi. Aynı zamanda

bu tarzdaki bir oturumdan bekleneceğinin aksine "#MushProject etiketiyle oturum boyunca sosyal medya paylaşımı yapabileceğimizi ve illa ki dik bir pozisyon yerine tüm oturum boyunca rahat edebileceğimiz bir pozisyonda oturabileceğimizi," söyledi. Meditasyon boyunca çalınan seslerin orkestrasının bize bir şeyler ileteceği; enerjimizi şifalandıracağı, negatif hislerimizin, düşünce ve hastalıklarımızın serbest kalmasında bize yardımcı olacağı söylendi. Bu çerçevede seslerin insanlar üzerinde farklı etkileri olduğuna değinildi; bazı sesler bize memnuniyet verirken, diğerlerinin bizi korkutabileceğine dikkat çekildi. Etkinlik başlayınca tamamen rahat olmamız ve gözlerimizi kapatıp iç yolculuğumuza odaklanmamız gerektiği vurgulandı ve bunun üzerine katılımcıların büyük bölümü yatarak ve gözlerini kapayarak ses banyosuna başladılar.

Bir saat süren etkinlik süresince Ezgi Sorman ve beraberindeki müzisyenler, zil, çan, marakas gibi aletleri tek bir vuruş şeklinde sadece geçişlerde kullandılar. Ayrıca bir kolondan dalga sesini andıran sesler çaldılar. Bu süre boyunca gözlerini kapalı tutan katılımcılar nefeslerini düzenleyerek bir nevi meditasyon yaptılar. Etkinlik sırasında Sorman, yönergeleri ile ses titreşimlerinin beden, zihin ve ruhumuz üzerindeki etkilerine odaklanmamız gerektiği konusunda bizi uyardı. Araştırma ekibimizden Fatemah Mashael deneyimini: "bu ses dalgalarının diğer herhangi bir sese oranla bizi teslim aldığını, rahat bir hissizlik, meditatif bir hal ve hafifliğe sürüklediğini hissetmek, bizi sesin ne kadar etkili olabileceğini düşünmeye itti. Bu seslerin titreşim gücü bazen çok sakinleştirici bazen de çok sarsıcı oldu," şeklinde paylaştı. Mekânın her yanından gelen seslerin dışında Ezgi Sorman enstrümanını her bir katılımcı için onun yakınına gelerek ayrı ayrı da çaldı. Bir süre sonra seans bittiğinde araştırmamız hakkında Ezgi Sorman ile sohbet etme imkânı da bulduk. Kendisi bize teşekkür edip Türkiye'de bu konulara olan ilginin artığını görmekten ve ABD'den Türkiye'ye geri dönmekten mutluluk duyduğunu söyledi. Daha önce Amerika'da yaşamakta olan Ezgi Sorman, bu konularda dünyaca tanınmış bir eğitmen olan Deepak Chopra'nın asistanlığını yapıyordu.

EK 3
Sema Atölyesi ve "Conference of Birds" Etkinliği (Kuşlar Meclisi)

Bursiyerlerimizden Fatemah Mashael, 1-5 Mayıs 2019 tarihleri arasında Muğla/Fethiye Pastoral Vadi'de önce sema atölyesine; ardından da 5-12 Mayıs 2019 tarihleri arasında da "The Conference of Birds" adlı bir etkinliğe katıldı. Bilindiği gibi etkinlik adı, Feridüddin Attar'ın insanın hakikati bulma yolculuğunu ya da arayışını anlattığı *Mantık-ut Tayr* (*Kuşların Diliyle*) adlı ünlü eserinin İngilizcesidir.

Söz konusu etkinlikler Fethiye'ye bağlı Yanıklar Köyü'nde bulunan, Pastoral Vadi Ekolojik Yaşam Çiftliği'nde gerçekleştirilmiştir. Ekolojik yaşam çiftliğinin işletmecisinin aktardığına göre bu etkinlik 1980'lerde kurulmuş olan çiftlikte bugüne kadar gerçekleştirilmiş en kalabalık etkinliklerden birisi olmuştur. Bir hafta süren etkinliklere yatılı olarak 85 kişi katılmış, günübirlik gelenler ile birlikte katılımcı sayısı 150-200'e ulaşmıştır.

Etkinlik, fikri ortaya atan ve organizasyonu üstlenen Kita Mutsal'ın (isim uydurmadır) hoş geldiniz konuşması ile başladı. Tüm etkinlik boyunca katılımcılara "kuşlar," şeklinde hitap edildi ve katılımcılar, bu keşif yolculuğunda birlikte uçmakta olan kuşlar olarak hayal edildiler. Etkinlik vesilesiyle, "âşıklar, elçiler, dönen dervişler, ruh dansçıları, gezginler, hikâye anlatıcıları, şairler, azizler..." aynı çatı altında toplandı. Katılımcılar arasında dünyanın farklı yerlerinden etnik enstrümanlarıyla gelen müzis-

yenler ve ruhun özünü çağırdığını iddia eden şarkıcılar yer aldı; nefes yürüyüşleri ve eski geleneklere ait ritüeller, evrensel barış dansları ve atölyeleri, konserler, ses banyoları gerçekleştirildi; hikâyeler, mitler, şiirler ve tekerlemeler paylaşıldı. Kita'nın deyimiyle "bu yolculuğu desteklemek için pek çok mucizevi tecrübe," etkinliğe eşlik etti.

Yolculuğun başlangıcını sembolize eden ilk günde, "Arayış Vadisi"ne girileceği söylendi. Ana organizatörler olan Kita ve MutJu, herkesin yemek ve sohbet için toplandığı Ortak Mutfak'ta tüm katılımcılara beraber geçirilecek olan 7 günün programını okudular. Karşılama buluşmasında tüm organizatörler tüylü elbiseler giydi ve kuş sesleri çıkardılar. Buluşma, Attar'ın Hüthüt kuşu ile karşılaşma sahnesine ait güzel bir oyun ile başladı. Sonraki günlerden itibaren etkinlik bitimine kadar katılımcılar bir dizi spiritüel etkinlik ve pratiklere iştirak ettiler. "Kuşlar," diye hitap edilen katılımcıların yer aldığı etkinlikler arasında; sessiz meditasyonlar, yoga, zikir, şamanik ritüeller, danslar ve trans-dans oturumları yer aldı. Kita da bu arada etkinliğin Instagram sayfasında çeşitli paylaşımlarda bulunarak; kuşların hikâyesini olabilecek en şiirsel, ütopik dille hayal etmeye, anlatmaya ve aktarmaya çalıştı. Öte yandan, hayal edildiği gibi "kuşlar"ın gerçekte aynı yöne doğru uçmadığı da kolayca fark ediliyordu. Başka bir deyişle, tüm katılımcıların orada bulunma sebeplerinin ve yolculuktan anladıklarının aynı olmadığı da rahatlıkla anlaşılıyordu.

Kita'nın bu yedi güne tüm spiritüel-ritüel pratikler ile farkındalık tekniklerini sığdırmaya çalıştığını söylemek mümkün. Nitekim Budist sessizlik metodunun yanında, İslâm'dakine benzer gün doğumundan gün batımına kadar oruç tutmak da etkinlikler arasında yer aldı (Etkinlik Ramazan ayına denk geldi).

Araştırmamız açısından farklı geçmişlerden ve inançlardan gelmiş kişilerin, sevgi, barış ve danstaki birlikteliklerini kutlamalarını görmek ilginç bir tecrübe oldu. Tüm oturumlarda herkes yönergeleri takip etmeye ve söylenenleri tam olarak uygulamaya çalıştı. Birlikte dans etmenin, uyuma birlikte ulaşmanın ve dans devam ettikçe birlikte derinleşmenin hazzı paylaşıldı. Kadınlar, erkekler, gençler, Türkler, yabancılar, dindarlar, din-

dar olmayanlar, spiritüeller, materyalistler olmak üzere herkesin dansı, müziği, meditasyonu, zikri tecrübe etmek istediği gözlendi. Bu kolektif duyusal tecrübeyi yaşarken hiç kimse herhangi bir şeye itiraz etmedi veya yorgunluk belirtmedi. Katılımcılar, yapılan aktivite semah da olsa, trans-dans partisi de olsa aynı şekilde iştirak ederek, bu aktiviteler aracılığıyla kişisel savunma kalkanlarını hep birlikte indirmeye ve müzikle hareket etmeye ve grubun bir parçası olmaya çabaladılar.

EK 4
Fethiye Yoga Meditasyon ve Mindfulness Kampı / İnzivası Kısa Gözlemleri (4-8 Temmuz 2019)

Yoga ve Mindfulness Kampı 5-8 Temmuz arası Kabak, Fethiye'deki ... Camping'de gerçekleştirildi. Dalaman havalimanında grupla buluşmak için 4 Temmuz sabahı yola çıktık. Hasan Hoca (isim değiştirilmiştir) ve yanındaki birkaç kadın öğrenci bizi sarılarak ve coşkuyla karşıladı. Hocalarla ilk karşılaşmamızdan sonra aramızda diğer kadınların erkek hoca ile iletişime geçme ve ona ilgi gösterme biçimlerinin ne kadar ilginç olduğunu konuşarak alan gözlemlerimize resmen başlamış olduk.

Kampta bu küçük grubun dinamiğini izlemek çok kolay hale geldi ve şunu fark ettik: bu kişilerin çoğu İstanbul'daki belli yoga salonlarının öğrencileri ve etkinliği de arada orada ders veren Hasan Hoca'dan duymuşlar. Her ne kadar aynı yerlerde öğrenci olsalar da çoğu yakın arkadaş ya da sık görüşen insanlar değil; fakat birçoğu birbirini sima ya da isim olarak biliyor. Hepsi aşağı yukarı aynı yerlerden ve iş çevrelerinden olduğu için de hızla kaynaştılar. Hasan Hoca ne zaman boş olsa kimse kendini dışlanmış hissetmesin diye ikili üçlü oturan grupların arasında gezip muhabbet açıyordu. Sık sık hepimizin eşit olduğundan, burada hepimizin hoca olduğundan bahsediyor, fakat pek böyle davranmıyordu. Örneğin ara ara öğrencilerine şaka ile karışık "müritlerim bunlar," diyor hatta öğrenciler de "takipçiniz hocam," diyerek bu konumu güçlendiriyor gibi görünüyorlardı. Bu durum kamp boyunca birkaç kez tekrarlandı.

Akşamları hocalar çoğunlukla kendilerinden ve ilgilendikleri spiritüel konulardan söz açtılar. Örneğin Yağmur Hoca (isim değiştirilmiştir) farkındalık meselesinin ne olduğundan bahsetti. Anlattığına göre farkındalık, "Budizm'den gelen fakat modern insan için sadeleştirilmiş bir düşünme biçimi. Buda'nın dört yolu var ve dünyadaki her şey acı ve zevk (acıdan kaçma/zevke yönelme) ile ilişkili. Bunların ikisi de ego ile doğrudan ilintili olduğundan düşüncelerimizde ve geçmişimizde şartlandığımız acı ve zevkten arınmak ve sadece anda olarak anda olanı değerlendirmek gerek. Çünkü aydınlanma da Buda'nın izlediği bu yoldan geçiyor." Katılımcılardan Sabri (isim değiştirilmiştir), mindfulness'in neden *mind-full* (dolu zihin) olduğunu sorunca herkes yüksek sesle güldü. Çünkü hocanın anlattıklarından mindfull kulağa "boş zihin" gibi bir şey olarak geliyordu. Hoca ise buna "zihni boşaltmanın meditasyon olmadığını" söyleyerek yanıt verdi. Mindfulness aslında "zihni izlemek ve zihnin yollarını öğrenmek/zihnin hallerine tanık olmak" demekmiş. Bu noktada epey bilimsel açıklamalara girdi ve nöronlardan ve beynin çok kullanılan yolları nasıl canlı tuttuğundan falan bahsetti.

Kamp boyunca güne sabah saat 6'da sessizlik ile başladık. Sonrasında da farkındalık çalışmaları ile devam ettik hep. Bu çalışmalar sırasında Yağmur Hoca hepimize oturmamızı söyledi. Sonra bize yönlendirmeler vermeye başladı. Önce gözlerimizi istedikleri yerde gezinmeleri için serbest bıraktık. Sonra gözleri kapatıp kulaklarımızla duyduğumuz en uzak sesten en yakına doğru dinleyerek ilerledik. Sonra sırasıyla ne kokusu aldığımıza ve ağzımızda ne tadı olduğuna odaklandık. En sonunda yere değen dizlerimizi, dizlerimize değen ellerimizi ve bize değen rüzgârı hissettik. Bu beş duyuya tek tek odaklanmaya "oryantasyon" deniyormuş, yani olduğumuz hale adapte olup odaklanıyoruz. Bir sonraki aşamaya ise "derin dalış" deniyormuş. Bu noktada olabildiğince hareketsiz kalarak zihnimizi serbest bırakıyoruz. Bu sırada akan düşüncelere hiç müdahale etmeden sadece gözlemliyoruz. Hiçbirinden kaçınmaya çalışmıyor ya da hiçbirinin içine girmeden sadece zamanları geldiğinde sıra sıra gidecekleri şekilde izliyoruz. Bir noktadan sonra düşüncelerimizin seyreldiğini gözlemledik. Sonrasında bu durumdan çıkmak için

bu kez içeriden dışarıya doğru duyularımızı hissettik. Önce dokunma duyusu ile başladık. Sonra tat ve koku. Sonra bu kez en yakından en uzağa doğru duyduğumuz sesleri dinledik. En son gözlerimizi açıp çevrede dolaştırdık ve gözlerimizi açtık. Bunun arkasından yürüme meditasyonu yaptık. Buna "farkındalıkla yürüme" deniyormuş. Çok yavaş bir şekilde her adımımızı atmamızı sağlayan hareketlerin her birini fark ederek ve basarken ayağımızın altını iyice ve yavaşça hissederek platform içinde birbirimizin arasından geçerek yürüdük. Önce çok yavaş, sonra biraz hızlanarak yürüdük en son normal hıza geldiğimizde ise sonlandırdık. Meditasyonları yoga dersleri takip etti. Meditasyonun yavaş akışından sonra Hasan Hoca'nın yoga akışları çok hızlı ve güce dayalı geldi. Grupta kimlerin bu tür derslere katıldığı kimlerin dışarıdan olduğu kolayca belli oluyordu. Dersler meditasyona dayalı olmasa da Hasan Hoca sık sık bedenlerimizin ve acının en iyi spiritüel öğretmen olduğunu söylüyordu.

Her akşamüstü tekrar başlayan meditasyon ve yoga derslerine kadar kampa katılan diğer kişilerle geçirecek bol bol zamanımız oluyordu. Pek çoğu burada belli sebeplerle bulunduğundan ve bu sebepler benzerlik gösterdiğinden hem kendi içlerinde hem de bizimle yakın ilişkiler kurmayı tercih ettiler. Yani otururken ailelerinden, işlerinden, onları buraya getiren sebeplerden bahsediyor, sık sık spiritüel, ahlâki hatta siyasi tartışmalar ve sohbetler açıyorlardı. Düşüncelerini gizleme motivasyonları olmadığı için de hem onlar hakkında hem de pratikleri hakkında epey iyi bir fikir edinmeyi başardık.

Özellikle hocaların da isteğiyle hemen her gün gerçekleştirdiğimiz "çember" etkinlikleri; yani, grup olarak çember şeklinde oturulup birlikte yapılan spiritüel sohbetler, bize çok faydalı gözlem imkânı sağladı. Örneğin ilk seferinde bir çember şeklinde oturduk ve kim olduğumuzu, oraya neden ve nasıl geldiğimizi, anlattık. Bazı temel temalar vardı. Bunların arasında "yeni başlangıç ihtiyacı", "şehir hayatının sorunları", "stres", "kontrol manyaklığı" vb. sayılabilir. Örneğin katılımcılardan Neşe (isim değiştirilmiştir) kendini bir "control freak" olarak tanımladı ve bundan kurtulmak istediğini söyledi. "Sizinle buluşmayı uzun zamandır bekliyordum," diyerek herkesten sempati do-

lu bir "Aaa," aldı. Mine (isim değiştirilmiştir), iki oğlu olduğundan, boşanmasından ve buranın onun için yeni bir başlangıç olduğundan bahsetti. İki oğluyla yeterince ilgilenmiş, iyi olduklarına emin olmuştu, şimdi kendi iyiliği ile ilgilenme vaktiydi. Kendini "kamptan kampa yoga yapan, iki üç ayda bir 'ihtiyacı' oldukça yoga yapan sonra yine bırakan biri" olarak tanımladı. Bu ihtiyacın duygusal bir ihtiyaç olduğu vurgusu vardı konuşmasında. Nalan (isim değiştirilmiştir), daha dünyevi şeylerden bahsetti. İstanbul'da yogaya gidiyordu, İngilizce ve Almanca üzerine kendi dil okulu vardı. Hasan Hoca'nın daha önce derslerine girmişti ve sabahki derste de görüldüğü gibi asanalarda iyi olmaktan hoşlanıyordu. Kenan (isim değiştirilmiştir), emekli olduğundan, artık iş hayatından kurtulup kendini spiritüel işlere adadığından bahsetti. "Sadece yoga filan yapıyormuş" artık. Benzer bir şekilde Öznur (isim değiştirilmiştir) da 16 yıllık kurumsal iş hayatından bunalıp kendini yogaya vermiş, artık çalışmıyormuş. Nermin (isim değiştirilmiştir) ise sosyal psikoloji alanında doktora yapıyor, bir yandan da özel bir üniversitede çalışıyormuş. Gül (isim değiştirilmiştir), kendini Sanskritçe ismi ile tanıttı ve buraya kimsenin onu tanımadığı bir yere (boşandıktan sonra ilk kez) yeni bir başlangıç yapmak amacıyla geldiğini anlattı. Konuşanların arasında sık sık gözleri dolanlar oldu.

Hasan Hoca ise spiritüel ortamların genel düsturu olan "hiçbir şey rastlantı değildir" anlayışına uygun olarak "buradaki herkesin bu eğitime katılacağının zaten en başından belli olduğunu; herkesin zaten burada olması gerektiği için burada olduğunu," ifade eden sözler söyledi. Bu duyguyu güçlendirmek için birlikte eğitim verdikleri Yağmur Hoca ile nasıl tesadüfen karşılaştıklarını ve bu konuyu çok önceden gerçekleşeceğini bilmeden nasıl konuştuklarını anlattı.

Tüm bunlar, spiritüel arayışın kendilerince bir aşamasında olan bu kişileri hem birey hem de bir grup olarak tanımamızı sağladı bence. Bunun dışında pratiklere katılarak, içsel gözlemler yapma şansı da konunun ne olduğuna dair yalın bir kavrayış getirdi.

EK 5
Görüşülen Kişilerin Listesi

Görüşme kodu	*Görüşme tarihi*	*Yaş*	*Cinsiyet*	*İş ve alaka*	*Meslek*	*Eğitim*
ANK 1	27.04.2019	39	K	Spiritüalizme merakı olan doktor	Tıp	Doktora yapıyor
ANK 2	27.04.2019	38	K	Yoga ve refleksoloji eğitmeni memur	Matematik	Lisans
ANK 3	28.04.2019	45	K	Spiritüalizme merakı olan eski memur	Uluslararası ilişkiler	Lisans
ANK 4	05.05.2019	38	E	Meditasyon eğitmeni	Jeoloji mühendisliği	Lisans
ANK 5	08.05.2019	38	E	Yoga ve meditasyon eğitmeni	Elektronik mühendisliği	Lisans
ANK 6	15/17/22.05.2019	41	K	Yoga eğitmeni	Turizm otelcilik	2 yıllık MYO
ANK 7	16.05.2019	39	K	Spiritüalizme merakı olan memur	Hukuk	Lisans
ANK 8	23.05.2019	49	E	Kişisel gelişim ve taichi eğitmeni	Şehir bölge planlama	Lisans
ANK 9	25.05.2019	31	E	Kafe işletmecisi, amatör duygusal eğitmen	Makine mühendisliği	Lisans
ANK 10	05.06.2019	52	K	Regresyon terapisti	Ziraat mühendisliği, sosyal hizmet uzmanlığı	Yüksek lisans
ANK 11	23.09.2019	42	E	Spiritüel eğitmen, meditasyon eğitmeni	Mimarlık	Lisans

Görüşme kodu	*Görüşme tarihi*	*Yaş*	*Cinsiyet*	*İş ve alaka*	*Meslek*	*Eğitim*
ANK 12	01.11.2019	39	E	Spiritüellik üzerine çalışan öğretim görevlisi	Uluslararası ilişkiler, sosyoloji	Doktora
IST 1	13.06.2019	33	K	Yazar	Siyaset bilimi	Lisans
IST 2	13.06.2019	37	E	Kozmoloji eğitmeni		Lise
IST 3	23.06.2019	37	K	Disiplinler arası tasarımcı ve eğitmen	Endüstri mühendisliği, tasarım ve inovasyon	Yüksek lisans
IST 4	25.06.2019	41	K	Spiritüalizme merakı olan bilgisayar mühendisi	Bilgisayar mühendisliği, bilişim	Yüksek lisans
IST 5	24.06.2019	40	K	Yoga ve ayurveda eğitmeni	Modern sanat	Lisans
IST 6	25.05.2019	47	K	Yoga eğitmeni, ev hanımı	İşletme	Lisans
IST 7	25.05.2019	50	K	Spiritüalizme merakı olan biri, şu anda çalışmıyor	Siyasal bilgiler, uluslararası ilişkiler	Yüksek lisans
IST 8	30.07.2019	35	K	Sesle şifa terapisti, meditasyon eğitmeni	İşletme	Lisans
IST 9	01.08.2019	50	K	Nefes eğitmeni ve yaşam koçu	İşletme	Lisans
IST 10	26.09.2019	30	E	Astrolog		Yüksek lisans
IST 11	06.08.2019	52	E	Alternatif tıpçı	İktisat, İslâm felsefesi	Yüksek lisans
IST 12	27.09.2019	27	K	Yogacı	Edebiyat	Yüksek lisans

Görüşme kodu	*Görüşme tarihi*	*Yaş*	*Cinsiyet*	*İş ve alaka*	*Meslek*	*Eğitim*
IST 13	23.10.2019	35	E	Şirket sahibi, hukuki danışman	Siyaset bilimi, uluslararası finans	Doktora
IST 14	04.11.2019	35	E	Akademisyen işsiz	Siyaset bilimi	Doktora
IST 15	04.11.2019	41	E	Mimar	Mimarlık	Lisans
MUG 1	08.04.2019	62	K	Spiritüalizme meraklı olan biri, şu anda çalışmıyor	Bankacılık	Lisans
MUG 2	14.05.2019	42	K	Ses terapisti	Arkeoloji ve sanat tarihi	Lisans
MUG 3	02.05.2019	40	K	Masal terapisti	Konservatuvar (sahne dekoru)	Lisans
MUG 4	04.05.2019	51	K	Nefes ve içsel dönüşüm eğitmeni	Alman dili ve edebiyatı	Lisans
MUG 5	20.04.2019	52	E	Spiritüalizme meraklı olan borsacı	İşletme	Lisans
MUG 6	24.06.2019	45	K	Şifa ve kadın çemberleri organizatörü	İşletme	Lisans
MUG 7	29.06.2019	37	K	Sanat terapisti, sevgi çemberleri organizatörü	Psikoloji	Lisans
MUG 8	14.05.2019	26	K	Spiritüalizme meraklı olan işsiz biri		
MUG 9	09.07.2019	46	E	Neyzen	Felsefe, psikoloji	Lisans
MUG 10	10.07.2019	70	E	Ekolojik tatil ve yaşam çiftliği sahibi	Mimarlık	Lisans

Görüşme kodu	*Görüşme tarihi*	*Yaş*	*Cinsiyet*	*İş ve alaka*	*Meslek*	*Eğitim*
MUG 11	10.07.2019	29	E	Spiritüalizme meraklı olan muhasebeci	Japon dili ve edebiyatı	Lisans
MUG 12	11.07.2019	45	E	Şaman, şifacı	Turizm	Lise
MUG 13	03.11.2019	41	E	Şirketlere farkındalık ve meditasyon eğitimleri yapıyor	Elektrik elektronik mühendisliği	Yüksek lisans
MUG 14	10.07.2019	27	K	Gönüllü yoga eğitimleri veriyor, doğal krem üretiyor	Sinema	Lisans
MUG 15	10.07.2019	35	K	Özel bir şirkette danışman	Edebiyat	Lisans
MUG 16	12.07.2019	39	E	Çalışmıyor, birikimini harcıyor	Bilgisayar mühendisliği	Lisans
MUG 17	13.07.2019	37	K	Reiki, yoga, şamanlık eğitimleri veriyor	Turizm	MYO
MUG 18	10.07.2019	38	E	Yazar	İşletme	Lisans
IZM 1	19.07.2019	42	K	Spiritüalizme meraklı yaşam koçu	Endüstri mühendisliği, işletme	Yüksek lisans
IZM 2	18.07.2019	47	K	Yoga ve nefes eğitmeni	Ziraat mühendisi	Yüksek lisans
IZM 3	20.07.2019	39	E	Astrolog	İşletmeci, emekli bankacı	Lisans
IZM 4	22-23.07.2019	51	K	Yoga ve reiki eğitmeni, nefes koçu	Akademisyen	Doktora
IZM 5	24.07.2019	47	E	Yoga eğitmeni	Beden eğitimi	Lisans
IZM 6	25.07.2019	39	E	Nefes koçu	Mali müşavir, futbol hakemi	Lisans

Görüşme kodu	*Görüşme tarihi*	*Yaş*	*Cinsiyet*	*İş ve alaka*	*Meslek*	*Eğitim*
IZM 7	26.07.2019	44	K	Yaşam koçu	İşletme, pazarlama, bankacılık	Yüksek lisans
IZM 8	29.07.2019	42	K	Yogacı	Uluslararası ilişkiler	Lisans
IZM 9	29.07.2019	38	K	Spiritüel eğitmen	İşletme	Lisans
IZM 10	31.07.2019	38	K	Aromaterapi ve yoga eğitmeni	İşletmeci bankacı	İşletme
IZM 11	28.08.2019	41	E	Spiritüel medya alanında yazar, editör ve çevirmen	İletişim bilimleri, halkla ilişkiler	Yüksek lisans
IZM 12	06.08.2019	43	K	Danışmanlık ve eğitim merkezi sahibi	İşletme	Lisans
IZM 13	11.11.2019	53	E	Emekli müzisyen	Konservatuvar	Lisans
IZM 14	10.11.2019	42	E	Spiritüalizme merakı olan biri, çalışmıyor	Kamu yönetimi	Doktora yapıyor
KON 1	20.08.2019	62	K	Spiritüel danışmanı	Mimarlık	Lisans
KON 2	21.08.2019	65	E	Spiritüalizme merakı olan veterinerlik hocası	Veterinerlik	Doktora
KON 3	21.08.2019	69	K	Spiritüalizme merakı olan ev hanımı, emekli		Ortaokul
KON 4	30.08.2019	38	K	Spiritülelizme merakı olan İngilizce eğitmeni	İngilizce öğretmenliği	Lisans

Görüşme kodu	*Görüşme tarihi*	*Yaş*	*Cinsiyet*	*İş ve alaka*	*Meslek*	*Eğitim*
KON 5	02.09.2019	40	K	Regresyon ve ses çanakları eğitmeni	Opera ve şan mezunu	Lisans
KON 6	02.09.2019	57	K	Reiki ve holistik şifa, melek çalışmaları yapıyor	Emlakçı	Ortaokul
KON 7	02.10.2019	63	E	Şifa ile ilgilenen emekli öğretmen	Emekli Türkçe öğretmeni	Lisans
KON 8	28.10.2019	35	E	Spiritüalizme meraklı olan bilişimci	Çalışma ekonomisi mezunu, bilişimci	Lisans
KON 9	28.10.2019	35	E	Spiritüalizm meraklı olan kişi, işsiz		Lisans
KON 10	28.10.2019	21	E	Spiritüalizme meraklı öğrenci	Öğrenci	Ortaokul
KON 11	29.10.2019	40	E	Tarihî ve mistik Konya gezileri yaptırıyor	Ziraat mühendisi çiftçi ve tarihle ilgileniyor	Lisans
KON 12	29.10.2019	57	K	Konuşma ve nefes terapisti	Özel eğitim konuşma terapisti	Ortaokul
CAN 1	12.09.2019	41	E	Enerji dengeleme terapisti	Elektronik mühendisliği	Lisans
CAN 2	12.09.2019	44	K	Yoga merkezi sahibi	İktisat	Lisans
CAN 3	13.09.2019	71	E	Spiritüalizme meraklı ressam		Lise
CAN 4	13.09.2019	35	K	Eczane ve yoga merkezi sahibi	Japonca eğitimi	Lisans
CAN 5	14.09.2019	34	K	Spiritüel danışman	İngiliz dili ve edebiyatı	Lisans

Görüşme kodu	*Görüşme tarihi*	*Yaş*	*Cinsiyet*	*İş ve alaka*	*Meslek*	*Eğitim*
CAN 6	14.09.2019	37	E	Çember organizatörü	İktisat	Lisans
CAN 7	15.09.2019	40	E	Farkındalık ve meditasyon eğitmeni	Bilgisayar programcılığı	Lisans
CAN 8	15.09.2019	28	K	Yoga eğitmeni	Radyo, sinema ve televizyon	Lisans
CAN 9	16.09.2019	38	K	Bireysel terapist, şirket sahibi	Turizm otelcilik	Lisans
CAN 10	16.09.2019	32	K	Kişisel gelişim ve bireysel terapist	Hukuk	Lisans
CAN 11	17.09.2019	42	K	Terapist, spiritüel öğretmen	İşletme	Lisans
CAN 12	07.11.2019	40	E	Yazar	Güzel sanatlar	Lisans
CAN 13	07.11.2019	39	E	Emlakçı	Astronomi ve uzay bilimleri	Lisans

Açа, M. (2004), "Yaratılış Mitleri ve Tasavvuf Bağlamında Düşüş, Mahrumiyet ve Hapis", *Milli Folklor Dergisi*, 62, s. 8-18.

Afzaal, A. (2012), "Disenchantment and the Environmental Crisis: Lynn White Jr., Max Weber, and Muhammad Iqbal", *Worldviews: Global Religions, Culture and Ecology*, 16, s. 239-262.

Ahmed, L. (1992), *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate*, New Haven: Yale University Press.

Ak, S. (2008), *Yeni Dinî Akımlar Bağlamında Dünya Kardeşlik Birliği Mevlana Yüce Vakfı Örneği*, yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, İzmir.

Akçaoğlu, A. (2019), *Zarif ve Dinen Makbul*, İstanbul: İletişim Yayınları.

Akşit, B.; Şentürk, R.; Küçükural, U. ve Cengiz, K. (2012), *Türkiye'de Dindarlık: Sosyal Gerilimler Ekseninde Inanç ve Yaşam Biçimleri*, İstanbul: İletişim Yayınları.

Alatlı, A. (1992), *Moon Tarikatının Düşündürdükleri ve Kültler*, İstanbul: Zaman.

Albayrak, K. (2012-2013), *Adana'da Uzakdoğu Kökenli Dinî ve Felsefî Inanışların Izdüşümleri: Sahaja Yoga ve Reiki Örneği*, Tübitak Araştırma Projesi.

Alıcı, M. (2014), "Yeni Dinî Hareketlerin Klasik Dinlerden Farkı: Post-Modern Paganizm Geleneksel Dindarlığa Karşı", *Yeni Dinî Hareketler: Tarihsel, Teorik ve Pratik Boyutlarıyla*, der. S. Turan ve F. Sancar, İstanbul: Açılım.

Allen, P. (1987), "Two Medieval Views on Woman's Identity: Hildegard of Bingen and Thomas Aquinas", *Studies in Religion*, 16, s. 21-36.

Altun, R., ve Özden, A. (2004), "Tamamlayıcı ve Alternatif Tıp", *Güncel Gastroenteroloji Dergisi*, 38.

Arıcıoğlu, S. (2019), "Spiritism in Secular Turkey, 1936-1969: The Ruhselman Circle Between Religion and Science", yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Bilkent Üniversitesi, Ankara.

Arslan B.Z. (2015), "Aleviliği Tanımlamak: Türkiye'de Dinin Yönetimi, Sekülerlik ve Diyanet", *Mülkiye Dergisi*, 39 (1), s. 135-158.

Arslan, H. ve İlhan, M. (2013), "Btrûnî nin Kitâbu Batenceli l Hindî İsimli Risalesi Yogasutranın Bir Çevirisi midir", *Milel ve Nihal*, 10, 25-84.

Arslan, M. (2004), *Türk Popüler Dindarlığı*, İstanbul: Dem Yayınları.

— (2006), "Değişim Sürecinde Yeni Dindarlık Normları: Yeni Çağ İnanışları Gerçeği", *Değerler Eğitimi Dergisi*, 11, s. 9-25.

Arweck, E. (2006), *Researching New Religious Movements: Responses and Redefinitions*, Londra: Routledge.

Asad, T. (2007), *Sekülerliğin Biçimleri: Hıristiyanlık, İslâmiyet ve Modernlik*, İstanbul: Metis Yayınları.

Association of Religion Data Archives (2003), "US National Study of Youth and Religion, Questionnaire, Wave 1", http://www.thearda.com/Archive/NSYR.asp, erişim 27.04.2020.

— (2005), "US National Study of Youth and Religion, Questionnaire, Wave 2", http://www.thearda.com/Archive/NSYR.asp, erişim 27.04.2020.

— (2020), "US National Study of Youth and Religion, Questionnaire, Wave 3", 2007-2008, http://www.thearda.com/Archive/NSYR.asp, erişim 27.04.2021.

Ayata, Sencer, (2002), "'The New Middle Class and the Joys of Suburbia'", *Fragments of Culture: The Everyday of Modern Turkey*, s. 25-73, der. D. Kandiyoti ve A. Saktanber, New Brunswick: Rutgers University.

Azak, U. (2018), "Secularism and Atheism in the Turkish Public Sphere", *Turkish Policy Quarterly*, 16 (4), s. 57-73.

— (2019), *Türkiye'de Laiklik ve İslâm*, İstanbul: İletişim Yayınları.

Bahro, R. (1990), *Kızıldan Yeşile*, İstanbul: Metis.

— (1996), *Nasıl Sosyalizm Hangi Yeşil Niçin Tinsellik*, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

— (1997), "Çevreciliğin Manevi Bir Temeli Var mı? ", *Birikim Dergisi*, 97, s. 21-29.

Baker, C. (2012), "Exploring Spiritual Capital: Resource for an Uncertain Future?", *Spiritual Capital: Spirituality in Practice in Christian Perspective*, der. B. Flanagan ve M.F. O'Sullivan, Surrey: Ashgate.

Baker, C. ve Skinner, H. (2006), *Faith in Action: The Dynamic Connection between Spiritual and Religious Capital*, Manchester: William Temple Foundation.

— (2008), "Men, Buddhism and the Discontents of Western Modernity", *Journal of Men, Masculinities and Spirituality*, 2, s. 29-46.

Balkan, Erol ve Öncü, Ahmet (2014), "İslâmi Orta Sınıfın Yeniden Üretimi", *Neoliberalizm, İslâmcı Sermayenin Yükselişi ve AKP*, der. E. Balkan, N. Balkan ve A. Öncü, İstanbul: Yordam Kitap.

Barker, E. (1984), *The Making of a Moonie*, Oxford: Blackwell.

— (1999), "New Religious Movements: Their Incidence and Significance", *New Religious Movements: Challenge and Response*, der. W. Bryan ve J. Cresswell, Londra: Routledge.

Bars, M.E. (2018), "Şamanizm'den Tasavvufa Şamandan Sufi/Veliye Dönüşümler", *Türkbilig Dergisi*, 36, s. 167-168.

Bartolini, N.; Chris, R., MacKian, S. ve Pile, S. (2013), "Psychics, Crystals, Candles and Cauldrons: Alternative Spiritualities and the Question of Their Esoteric Economies", *Social and Cultural Geography*, 14, s. 367-388.

Başkaya, Ş. (2006), *New Age Hareketi: Modern Bir Dinsellik Biçiminin Sosyo-Kültürel Analizi*, yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.

Bauman, Z. (2020), *Cemaatler: Güvenli Olmayan Bir Dünyada Güvenlik Arayışı*, İstanbul: Say Yayınları.

— (1995), *Life in Fragments: Essays in Postmodern Morality*, Oxford: Blackwell.

Bayat, A. (2007), *Making Islam Democratic: Social Movements and the Post-Islamist Turn*, Stanford: Stanford University Press.

— (2013), *Post-Islamism: The Changing Faces of Political Islam*, New York: Oxford University Press.

Baydar, G. (2016), "Manevi Kişisel Gelişimde Öznellikler ve Duygulanımsal Bilgelik: Allah de Ötesini Bırak", *Moment Dergi*, 3, s. 133-149.

Bayırbağ, M.K. (2008), "Merkez Çevre'den Piyasa-İslâm Sentezine: İkinci Neoliberal Program ve AKP", *Doğudan*, 6, s. 21-25.

Bayramoğlu, A. (2006), *Algılar ve Zihniyet Yapıları: Çağdaşlık Hurafe Kaldırmaz: Demokratikleşme Sürecinde Dindar ve Laikler*, Türkiye Ekonomik ve Sosyal Etüdler Vakfı, İstanbul: Tesev Yayınları.

Beasley, C. (1999), *What is Feminism? An Introduction to Feminist Theory*, Londra: Sage Publications.

Beckford, J.A. (1992), "Introduction", *New Religious Movements and Rapid Social Change*, der. J.A. Beckford, Londra: Sage.

Bederman, G. (1995), *Manliness and Civilization: A Cultural History of Gender and Race in the United States, 1880-1917*, Chicago: University of Chicago Press.

Bellah, R.N.; Madsen, R.; Sullivan, W.; Swidler A. ve Tipton, S.M. (1985), *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life*, Berkeley ve Los Angeles: University of California Press.

Berger, P. (1999), *The Desecularization of the World, Resurgent Religion and World Politics*, Grand Rapids, Mich.: William B. Eerdmans Publishing.

— (2014), "A Conversation with Peter L. Berger: 'How My Views Have Changed'", *The Cresset Lent*, LXXVII (3), s. 16-21.

Berman, M. (1981), *The Reenchantment of the World*, Cornell University Press.

Biddulph, S. (1994), *Manhood*, Sydney: Finch.

Bora, T. (2021), *Hasan Âli Yücel*, İstanbul: İletişim Yayınları.

Bora, A.; Erdoğan, N.; Bora, T. ve Üstün, İ. (2017), *Boşuna mı Okuduk?: Türkiye'de Beyaz Yakalı İşsizliği*, İstanbul: İletişim Yayınları.

Bowman, M. (2000), "More of the Same? Christianity, Vernacular Religion and Alternative Spirituality in Glastonbury" , *Beyond New Age: Exploring Alternative Spirituality*, der. S. Sutcliffe ve M. Bowman, Edinburgh: Edinburgh University Press.

— (2013), "Valuing Spirituality: Commodification, Consumption and Community in Glastonbury" , *Religion in Consumer Society: Brands, Consumers and Markets*, der. F. Gauthier ve T. Martikainen, Oxford: Ashgate.

Bradley, M.S. (2014), "Gender among the Branch Davidians", *Sexuality and New Religious Movements*, der. H. Bogdan ve J. Lewis, New York: Palgrave Macmillan.

Bridger, F. (2001), "Desperately Seeking What? Engaging with the New Spiritual Quest", *Journal of Christian Education*, 44, s. 7-14.

Bromley, D. (2009), "New Religions as a Specialist Field of Study", *The Oxford Handbook of the Sociology of Religion*, der. P. Clarke, Oxford: Oxford University Press.

Buluç, S. (1948), "Şamanizmin Menşei ve İnkişafı Hakkında", *Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, 2, s. 277-290.

Butler, J. (2014), *Cinsiyet Belası: Feminizm ve Kimliğin Altüst Edilmesi*, çev. B. Ertür, İstanbul: Metis Yayınları.

Byung-Chul Han (2020), *Psikopolitika: Neoliberalizm ve Yeni İktidar Teknikleri*, İstanbul: Metis Yayınları.

Candan A.B. ve Kolluoğlu, B. (2008), "Emerging Spaces of Neoliberalism: A Gated Town and a Public Housing Project in İstanbul", *New Perspectives on Turkey*, 39, (2008): 5-46.

Capra, F. ve Mattei, U. (2017), *Hukukun Ekolojisi*, İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları.

Carrette, J. ve King, R. (2005), *Selling Spirituality: The Silent Takeover of Religion*, Londra: Routledge.

Casanova, J. (1994), *Public Religions in the Modern World*, Chicago: University of Chicago Press.

— (2011), "The Secular, Secularizations, Secularisms", *Rethinking Secularism*, der. C. Calhoun, M. Juergensmeyer ve J. Van Antwerpen, s. 54-74, Oxford: Oxford University Press.

— (2009), "The Secular and Secularism", *Social Research*, 76, s. 1049-1066.

Celil, A. (2003), "Sarı Uygur Türklerinde, Budist İnanç Muhitindeki Şamanizm İnancı", *Avrasya Etüdleri*, 24, s. 91-123.

Cengiz, K. (2013), "'Gavur' İzmir'de Dinî Hayat', *VII. Ulusal Sosyoloji Kongresi Bildiri Kitabı III*, der. M. Muammer Tuna, Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, s. 405-417.

— (2013), *"Yav İşte Fabrikalaşak": Anadolu Sermayesinin Oluşumu - Kayseri Hacılar Örneği*, İstanbul: İletişim.

— (2016), "CHP Seçmenlerinin Din Algıları ve Pratikleri", *Mülkiye Dergisi*, 40, s. 57-86.

Cengiz K. ve Gür, H. (2021), "İhtiyat ve Cazibe İkileminde Türkiye'de Spiritüel Erkeklikler", *Moment*, 8 (1): 66-87.

Cengiz K.; Küçükural, Ö. ve Shreli, E. (2015), "At The Borders of Public And Private: The *Oturmalar* of Kayseri", *The Middle East Journal*, 69 (4), s. 582-600.

Clarke, P. (2006), *Encyclopedia of New Religious Movements*, Oxon: Routledge.

Coles, T. (2009), "Negotiating the Field of Masculinities: The Production and Reproduction of Multiple Masculinities", *Men and Masculinities*, 12, s. 30-44.

Connell, R.W. (1995), *Masculinities*, Cambridge: Polity Press.

Connell, R.W.; Hearn, J. ve Kimmel, M.S. (2005), *Handbook of Studies on Men and Masculinities*, California: Sage Publications.

Csordas, T. (2002), *Body, Meaning, Healing*, New York: Palgrave Macmillan.

— (1988), "Elements of Charismatic Persuasion and Healing", *Medical Anthropology Quarterly*, 2, s. 121-142.

— (1994), *The Sacred Self: A Cultural Phenomenology of Charismatic Healing*, Londra: University of California Press.

Çakır, R. (2008), *Mahalle Baskısı: Şerif Mardin ile Röportaj*, İstanbul: Doğan Kitap.

Çarkoğlu, A. ve Toprak, B. (2006), *Değişen Türkiye'de Din, Toplum ve Siyaset*, İstanbul: TESEV Yayınları.

Çamuroğlu, R. (2005), *Tarih, Heterodoksi ve Babailer*, İstanbul: Kapı Yayınları.

— (2006), *Dönüyordu: Bektaşilikte Zaman Kavrayışı*, İstanbul: Kapı Yayınları.

Çayır, K. (1999), *Yeni Sosyal Hareketler*, İstanbul: Kaknüs Yayınları.

Çınar, H.G.; Karabacak, B.G. ve Alpar, Ş. (2014), "Reiki: Hemşirelik Uygulamalarını Tamamlayıcı Terapi Yöntemi", 3. Temel Hemşirelik Bakımı Kongresi: Antalya.

Çoban, H. (2005), "Transandantal Meditasyon", yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Isparta.

Çürük, G. (2015), "Enerji Temelli Tedavileri Terapötik Dokunma Reiki Biyoenerji", 17. Ulusal İç Hastalıkları Kongresi: Antalya.

Danış, A.D. ve Pérouse, J.F. (2005), "Zenginliğin Mekânda Yeni Yansımaları: İstanbul'da Güvenlikli Siteler", *Toplum ve Bilim* 104, s. 92-123.

Davie, G. (1999), "Europe: The Exception That Proves the Rule?", *The Desecularization of the World, Resurgent Religion and World Politics*, der. P. Berger, Washington: Ethics and Public Policy Center, Grand Rapids.

Dawson, A. (2013), "Entangled Modernity and Commodified Religion: Alternative Spirituality and the 'New Middle Class'", *Religion in Consumer Society: Brands, Consumers and Markets*, der. T. Martikainen ve F. Gauthier, Londra: Ashgate.

Dawson, L. (2003), *Cults and New Religious Movements: A Reader*, Oxford: Blackwell.

— (2014), "Yeni Dinî Hareketlerin Anlamı ve Önemi", *Yeni Dinî Hareketler: Tarihsel, Teorik ve Pratik Boyutlarıyla*, der. S. Turan ve F. Sancar, İstanbul: Açılım Kitap.

Day, C. (2002), *Spirit and Place: Healing Our Environment*, Oxford: The Architectural Press.

De Beauvoir, S. (1993), *Kadın: İkinci Cins*, İstanbul: Payel.

Demiralp, S. (2009), "The Rise of Islamic Capital and the Decline of Islamic Radicalism in Turkey", *Comparative Politics*, 41, s. 315-335.

Demirel, Ş. (2017), "Şamanizm ve Budizm Arasındaki Paralellikler", *Akademik Hassasiyetler Dergisi*, 4, s. 139-144.

Demirpolat, A. (2002), "The Rise of Islamic Economic Ethic, Rationality and Capitalism in Modern Turkey: The Case of Konya", yayımlanmamış doktora tezi, Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Ankara.

Deniz, D. (2008), "Dersim Alevilik Mitleri ve Erkeklik Kurguları", *Cinsiyet Halleri*, der. N. Mutluer, İstanbul: Varlık Yayınları.

Dericquebourg, R. (2002), "Construction D'un Type Idéal des Religions de Guérison à Partir d'un Echantillon de Groupes Religieux Minoritaires", *Convocations Thérapeutiques du Sacré*, der. R. Massé ve J. Benoist, Paris: Karthala.

Derin, S. (2011), "Sahaja Yoga: İçeriği, Amacı, Türkiye'deki Faaliyetleri", yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, SBE, İzmir.

Develi, H. (2019), "Modern Toplumda Batıl İnançlar ve New Age Akımı", yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Sakarya Üniversitesi, SBE, Sakarya.

Dole, C. (2015), *Sekûler Yaşam ve Şifacılık: Modern Türkiye'de Kayıp ve Adanmışlık*, çev. Barış Cezar, İstanbul: Metis Yayıncılık.

Dressler, M. (2016), *Türk Aleviliğinin İnşası: Tarihçilik, Milliyetçilik ve Din Yazımı*, İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Droogers, A. (2007), "Beyond Secularisation versus Sacralisation: Lessons from a Study of the Dutch Case", *A Sociology of Spirituality*, der. K. Flanagan ve P.C. Jupp, Hampshire: Ashgate.

Dryzek, J.S. ve Pickering, J. (2019), *The Politics of the Anthropocene*, Oxford: Oxford University Press.

Efe, A. (2013), *Dinî Gruplar Sosyolojisi (Isparta Örneği)*, İstanbul: Dönem Yayıncılık.

Eisenstadt, S.N. (2000), "Multiple Modernities'", *Daedalus*, 129, s. 1-29.

Eliade, M. (2013), *Yoga: Ölümsüzlük ve Özgürlük*, İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

— (2018), *Şamanizm*, Ankara: İmge Kitabevi.

Elik, S. (2013), "Siyasal İslam'ın Yükselişi ve Sönüşü: İslamcılık ve İslamofobi Konusunda Bir Değerlendirme", *Electronic Turkish Studies*, 8, s. 453-466.

Elliot, J. (2005), "Narrative and New Developments in the Social Sciences", *Using Narrative in Social Research: Qualitative and Quantitative Approaches*, der. J. Elliot, Londra: Sage.

Engel, G.L. (1960), "A Unified Concept of Health and Disease", *Perspectives in Biology and Medicine*, 3, s. 459-485.

Enroth, R.M. (2005), *A Guide to New Religious Movements*, İllinois: InterVarsity Press.

Ercan, B. (2019a), *Yoga 1. Kitap: Surya'dan Patanjali'ye*, İstanbul: Paloma Yayınları.

— (2019b), *Yoga 2. Kitap: Budha'dan Hatha Yoga'ya*, İstanbul: Paloma Yayınları.

Erdoğan Demir, S. (2016), "Enformasyon Toplumu ve Yeni Orta Sınıflar", *İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi*, 36, s. 41-70.

Erdoğan, E. (2017), "Türkiye'de Kutuplaşmanın Boyutları Araştırması", Bilgi Üniversitesi, Göç Çalışmaları, Uygulama ve Araştırma Merkezi, https://goc.bilgi.edu.tr/media/uploads/2018/02/05/bilgi-goc-merkezi-kutuplasmanin-boyutlari-2017-sunum.pdf, erişim 27 Nisan 2020.

Erdoğan, N. (2002), "Kalpaksız Kuvvacılar: Kemalist Sivil Toplum Kuruluşları", *Türkiye'de Sivil Toplum ve Milliyetçilik*, der. S. Yerasimos, İstanbul: İletişim Yayınları.

— (2017), "Sancılı Dil, Hadım Edilen Kendilik ve Aşınan Karakter: Beyaz Yakalı İşsizliğe Dair Notlar", *Boşuna Mı Okuduk? Türkiye'de Beyaz Yakalı İşsizliği*, der. T. Bora, A. Bora, N. Erdoğan ve İ. Üstün, İstanbul: İletişim Yayınları, s. 75-115.

Erdoğan, Z. (2013), "Huzurevinde Kalan Yaşlıların Reikinin Ağrı, Yaşam Kalitesi ve Depresyon Üzerine Etkisi", yayımlanmamış doktora tezi, Marmara Üniversitesi, Hemşirelik Fakültesi, İstanbul.

Ergüven, A.R. (1996), *Dinlerin Kökeni ve İslâm'da Reform*, İstanbul: Berfin Yayınları.

Erkmen, D. "Stepping into the Global:Turkish Professionals, Employment in Transnational Corporations, and Aspiration to Transnational Forms of Cultural Capital", *Current Sociology*, 66 (3), s. 412-430.

— (2021), "Flexible Selves in Flexible Times Yoga and Neoliberal Subjectivities in Istanbul", *Sociology*, 00(0), s. 1-18.

Ertit, V. (2019), *Sekülerleşme Teorisi Sekülerleşen Türkiye'nin Analizi*, Ankara: Liberte Yayınları.

Fabrega, H. ve Manning, P.K. (1973), "An Integrated Theory of Disease: Ladino-Mestizo Views of Disease in the Chiapas Highlands", *Psychosomatic Medicine*, 35, s. 223-239.

Fagen, J.L. ve Wright, S.A. (2014), "Gender, Sexuality, and Women's Empowerment in Mormon Fundamentalist Communities", *Sexuality and New Religious Movements*, der. H. Bogdan, ve J. Lewis, New York: Palgrave Macmillan.

Faludi, S. (1999), *Stiffed: The Betrayal of Modern Man*, Londra: Chatto & Windus.

Fedele, A. ve Blanes, R.L. (2011), *Encounters of Body and Soul in Contemporary Religious Practices: Anthropological Reflections*, New York ve Oxford: Berghahn Books.

Ferry, L. (2000), *Ekolojik Yeni Düzen*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Feyerabend, P. (1993), *Against Method*, Londra: Verso.

Fırat, K. (2004), "Urban Alevilik: Self Perceptions of the Two Neighborhoods in Ankara", yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Ankara.

Flanagan, B. (2012), "Introduction", *Spiritual Capital: Spirituality in Practice in Christian Perspective*, der. B. Flanagan ve M.F. O'Sullivan, Surrey: Ashgate.

Flanagan, K. ve Jupp, P. (2007), *A Sociology of Spirituality*, Aldershot: Ashgate.

Flatley, T.P. (2007), The Convenient Alliance: President Reagan and Pope John Paul II. Cold Warriors, Senior Honors Projects, paper 48, http://digitalcommons.uri.edu/srhonorsprog/48http://digitalcommons.uri.edu/srhonorsprog/48, erişim 27.04.2020.

Flory, R. ve Miller, D. (2007), "The Embodied Spirituality of the Post-Boomer Generations", *A Sociology of Spirituality*, der. K. Flanagan ve P. Jupp, Hampshire: Ashgate, s. 201-218.

Foucault, M. (2017), *Cinselliğin Tarihi*, çev. Hülya Uğur Tanrıöver, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

— (1972), *Archaeology of Knowledge and the Discourse on Language*, New York: Pantheon Books.

Fox, M. (2008), *The Hidden Spirituality of Men: Ten Metaphors to Awaken the Sacred Masculine*, Novato: New World Library.

Frohlich, M. (2007), "Critical Interiority", *Spiritus: A Journal of Christian Spirituality*, 7(1), s. 77-81.

Fuller, R. (2001), *Spiritual, But Not Religious: Understanding Unchurched America*, New York: Oxford University Press.

Gadamer, H.G. (2009), *Hakikat ve Yöntem*, İkinci Cilt, Paradigma Yayıncılık.

Gelfer, J. (2010), "Lohas and the Indigo Dollar: Growing the Spiritual Economy", *New Proposals: Journal of Marxism and Interdisciplinary Inquiry*, 4, s. 48-60.

Geertz, C. (2010), *Kültürlerin Yorumlanması*, çev. Hakan Gür, Ankara: Dost Kitabevi.

Giddens, A. (2013), *Sosyoloji*, İstanbul: Kırmızı.

Giordan, G. (2007), "Spirituality: From a Religious Concept to a Sociological Theory", *A Sociology of Spirituality*, der. K. Flanagan ve P. Jupp, Hampshire: Ashgate.

Gömeç, S.Y. (1998), "Şamanizm ve Eski Türk Dini", *Pamukkale Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 4, s. 38-50.

Gözaydın, İ. (2020), *Diyanet: Türkiye Cumhuriyeti'nde Dinin Tanzimi*, İstanbul: İletişim Yayınları.

Grof, C. ve Grof, S. (1992), *The Stormy Search for the Self: A Guide to Personal Growth through Transformational Crisis*, Los Angeles: Jeremy P. Tarcher.

Guest, M. (2007), "In Search of Spiritual Capital: The Spiritual as a Cultural Resource", *A Sociology of Spirituality*, der. K. Flanagan ve P. Jupp, Hampshire: Ashgate.

Güç, A. (2000), "Batı'da Yeni Dinî Arayışlar Çerçevesinde Satanizm Örneği", *Uluslararası Avrupa Birliği Şurası*, I: 349-361, Ankara: DİB Yayınları.

Güler, M. (2010), "Yoga Egzersizlerinin Çalışanlarda Esenlik ve Yaşam Kalitesi Üzerine Etkisi", yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Marmara Üniversitesi, Sağlık Bilimleri Enstitüsü, İstanbul.

Günay, N. (2001), "Uzlaştırmacı Dinî Hareketler", *Tabula Rasa*, 3, s. 63-81.

— (2005), *Günümüz Türkiye'sinde Misyonerlik Faaliyetleri*, Isparta: Isparta Fakülte Kitabevi.

Günay, U. (1999), *Türkiye'de Âşık Tarzı Şiir Geleneği ve Rûya Motifi*, Ankara: Akçağ Yayınları.

Günay, Ü. (1999), *Erzurum ve Çevre Köylerinde Dinî Hayat*, İstanbul: Dergâh Yayınları.

Günay, Ü. ve Ecer, A.V. (1999), *Toplumsal Değişme, Tasavvuf, Tarikatlar ve Türkiye*, Kayseri: Erciyes Üniversitesi.

Günay, Ü. ve Güngör, H. (2003), *Başlangıçtan Günümüze Türklerin Dini*, İstanbul: Rağbet Yayınları.

Gür, H. (2020), "Spiritual But Not Religious?: New Mevlevis of Contemporary Mevleviye in Turkey", *Journal of Empirical Theology*, 33 (1), s. 122-148.

— (2020), "Moving Beyond Qualitative and Quantitative Methods: Experimenting Sequential Mixed Methods while Studying Spirituality", yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Hacettepe Üniversitesi, Ankara.

— (2018), "Contemporary Mevleviye in Turkey From the Perspective of New Religious Movements: 'New Mevlevis' of Istanbul and Konya", yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Ankara.

Habermas, J. (2005), "Religion and Public Sphere", *The Holberg Prize Seminar Report*, s. 10-22.

— (2006), "Religion in the Public Sphere", *European Journal of Philosophy*, 14, s. 1-25.

— (2013), "Reply to My Critics", *Habermas and Religion*, der. C. Craig, E. Mendieta ve J. van Antwerpen, Cambridge: Polity Press.

Habermas, J. ve Charles, T. (2011), "Dialogue: Jürgen Habermas and Charles Taylor", *The Power of Religion in the Public Sphere*, der. E. Mendieta ve J. van Antwerpen, New York: Columbia University Press.

Hardt, J.; Schultz, S.; Xander, C.; Becker, G. ve Dragan, M. (2012), "The Spirituality Questionnaire: Core Dimensions of Spirituality", *SciRes*, 3, s. 116-122.

Heelas, P. (2002), "The Spiritual Revolution: From Religion to Spirituality", *Religions in the Modern World: Traditions and Transformations*, der. L. Woodhead, Londra: Routledge.

— (2008), *Spiritualities of Life: New Age Romanticism and Consumptive Capitalism*, Oxford: Basil Blackwell.

— (1996), *The New Age Movement: The Celebration of the Self and Sacralization of Modernity*, Cambridge: Blackwell.

Heelas, P.; Woodhead, L.; Seel, B.; Szerszynski, B. ve Tusting, K. (2005), *The Spiritual Revolution: Why Religion is Giving Way to Spirituality?* Oxford: Basil Blackwell.

Hendrich, B. ve Sarmış, D. (2017), "The Message Has to Be Spread: On the Character and Significance of Media in the Dissemination of Sufi Content in the Turkish Republic", *European Journal of Turkish Studies*, 25, URL: http://journals.openedition.org/ejts/5578

Hendrich, B. (2011), "Introduction - Beyond State Islam: Religiosity and Spirituality in Contemporary Turkey", *European Journal of Turkish Studies*, 13, s. 1-16.

Holmes, P.R. (2007), "Spirituality: Some Disciplinary Perspectives", *A Sociology of Spirituality*, der. K. Flanagan ve P. Jupp, Hampshire: Ashgate.

Howell, J.D. (2006), "Brahma Kumaris", *Encyclopedia of New Religious Movements*, der. P. Clarke, Oxon: Routledge.

Işık, V. (1994), "Siyasal İslâm ve "İflas" Edebiyatı!", *Haksöz Dergisi*, 44.

Işım, M.A. (der.) (2006), *Upanişadlar*, İstanbul: Dergâh Yayınları.

İnan, A. (2000), *Tarihte ve Bugün Şamanizm Materyaller ve Araştırmalar*, Ankara: TTK Yayınları.

İstanbul Bilgi Üniversitesi, (2017), "Türkiye'de Kutuplaşmanın Boyutları Araştırması", Göç Çalışmaları Uygulama ve Araştırma Merkezi, https://goc.bilgi.edu.tr/media/uploads/2018/02/05/bilgi-goc-merkezi-kutuplasmanin-boyutlari-2017-sunum.pdf, erişim 05.04.2020.

Jameson, F. (1994), "Postmodernizm ya da Geç Kapitalizmin Kültürel Mantığı", *Postmodernizm*, der. N. Zeka, çev. D. Erksan, İstanbul: Kıyı Yayınları.

Ji-Hyang, J. (2005), "Taming Political Islamists by Islamic Capital: The Passions and The Interests in Turkish Islamic Society", doktora tezi, Austin: The University of Texas.

Jonsen, A.R. ve Toulmin, S. (1988), *The Abuse of Casuistry: A history of Moral Reasoning*, Berkeley ve Los Angeles: University of California Press.

Kadir Has Üniversitesi Türkiye Araştırmaları Merkezi, (2017), "Türkiye Sosyal-Siyasal Eğilimler Araştırması", https://www.bbc.com/turkce/haberler-turkiye-38667730, erişim 05.04.2020.

Kalafat, Y. (1999), *Doğu Anadolu'da Eski Türk İnançlarının İzleri*, Ankara: Ankara Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları.

Kalaycioglu, E. (2012), "Kulturkampf in Turkey: The Constitutional Referendum of 12 September 2010", *South European Society and Politics*, 17, s. 1-22.

Kara, M. (2006), *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, İstanbul: Dergâh Yayınları.

Kara, O. E. (2019), *Yapabileceğimizi Yapmak: Minör Siyaset ve Türkiye Örneği*, İstanbul: İletişim Yayınları.

Karademir Hazır, İ. (2014), "Boundaries of middle-class identities in Turkey", *The Sociological Review*, 62, s. 675-697.

Karakaya-Stump, A. (2015), *Vefailik, Bektaşilik Kızılbaşlık: Alevi Kaynaklarını, Tarihini ve Tarihyazımını Yeniden Düşünmek*, İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Kardam, F. ve Kurtuluş C. (2011), "Republican Citizenship in Turkey: Historical Development, Perceptions and Practices", *Middle Eastern Studies*, 47 (1), s. 151-165.

Kaya, K. (2018) *Yogasutra*, İstanbul: Sujala Yayınevi.

Keyder, Ç. (2010), *Türkiye'de Devlet ve Sınıflar*, İstanbul: İletişim Yayınları.

— (2013), "Yeni Orta Sınıf", *Bilim Akademisi Derneği*, 34, s. 179-184.

Kirman, A. (2005), "Küreselleşme Sürecinde Dinî Pazarlar", *İslâmiyat*, 8, s. 101-111.

— (2003), "Küreselleşme Sürecinde Dinî Pazarlar", Gazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Küreselleşme ve Din Sempozyumu, Çorum, s. 26-28.

— (2005), *Din ve Sekülerleşme*, Adana: Karahan Yayınları.

— (2010a), *Yeni Dinî Hareketler Sosyolojisi*, İstanbul: Birleşik Kitabevi.

— (2010b), "Sosyolojik Teoriler Işığında Yeni Dinî Hareketler", *Toplum Bilimleri Dergisi*, 1, s. 63-80.

Kirman, M.A. ve Ertit, V. (2019), *Sekülerleşme Tartışmaları*, Ankara: Kadim Yayınları.

Knoblauch, H. (2010), "Popular Spirituality", *Anthropological Journal of European Cultures*, 19, s. 24-39.

Knott, K. (2006), "International Society for Krishna Consciousness", *Encyclopedia of New Religious Movements*, der. P. Clarke, Oxon: Routledge.

Konda, (2018), "Hayat Tarzı, 10 Yılda Ne Değişti", https://interaktif.konda.com.tr/tr/HayatTarzlari2018/#7thPage/1, erişim 24.07.2020.

Kozanoğlu, C. (1997), *İnternet, Dolunay, Cemaat*, İstanbul: İletişim Yayınları.

Köse, A. (2011), *Milenyum Tarikatları: Batıda Yeni Dinî Akımlar*, İstanbul: Timaş Yayınları.

Kuhn, T.S. (2012), *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago: University of Chicago Press.

Kurtuluş, H. (2005), "İstanbul'da Kapalı Yerleşimler: Beykoz Konakları Örneği", *İstanbul'da Kentsel Ayrışma: Mekansal Dönüşümde Farklı Boyutlar*, der. H. Kurtuluş, İstanbul: Bağlam Yayınları, s. 25-76.

Kutlu, M. (2012), "Şamanizmden Modern Zamanların Neo-Şamanizmine", *Folklor ve Edebiyat Dergisi*, 7, s. 23-30.

Landy, J. ve Saler, M. (2009), *The Re-Enchantment of the World: Secular Magic in a Rational Age*, Stanford: Stanford University Press.

Langer, R. (2011), "Transfer Processes within Sufi Rituals: An Example from Istanbul," *European Journal of Turkish Studies* [online], s. 1-18, URL: http://journals.openedition.org/ejts/4584

Lash, S. ve Urry, J. (1987), *The End of Organized Capitalism*, Madison: The University of Wisconsin Press.

Latour, B. (2017), *Facing Gaia: Eight Lectures on the New Climatic Regime*, Hoboken: John Wiley & Sons.

Lau, K. (2000), *New Age Capitalism: Making Money East of Eden*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Levine, S. (2003), "Chapter 8: The Joiners", *Cults and New Religious Movements: A Reader*, der. L. Dawson, Oxford: Blackwell.

Lippy, C.H. (2005), *Do Real Men Pray?: Images of the Christian Man and Male Spirituality in White Protestant America*, Knoxville: University of Tennessee.

Lord, C. (2018), *Religious Politics in Turkey: From the Birth of the Republic to the AKP*, Londra: Cambridge University Press.

Lorde, A. (2007), *Sister Outsider*, Berkeley: Crossing.

Lovelock, J. (2000), *Gaia: A New Look at Life on Earth*, Oxford: Oxford University Press.

Luge, T.; Toumarkine, A.; Mignon, L. ve Sarmis, D. (2019), *Indian Spiritualities in Turkey: An East-East Encounter*, Tauris.

Lübeck, W.; Petter, F.A. ve Rand W.L. (2003), *Tüm Yönleriyle REİKİ*, İzmir: Ege Meta Yayınları.

Malloch, T.R. (2008), *Spiritual Enterprise: Doing Virtuous Business*, New York: Encounter Books.

Mandaloğlu, M. (2011), "Türk Kültür Çevresinde Şamanizm ve Şamanlık Meselesi", http://www.acarindex.com/dosyalar/makale/acarindex-1423935116.pdf, erişim 27.04.2020.

Mardin, Ş. (1986), *Din ve İdeoloji*, İstanbul: İletişim Yayınları.

Marshall, T.H. (1959), *Citizenship and Social Class and Other Essays*, Londra: Cambridge University Press.

Mashael, F. (2020), "An Exploratory Study of Women's Involvement in New Age Spirituality in Turkey", yayımlanmamış yüksek lisans tezi, İbn Haldun Üniversitesi, Medeniyetler İttifakı Enstitüsü, İstanbul.

Mcdaniel, J. (2009), "Ecotheology and World Religions", *Ecospirit: Religions and Philosophies for the Earth*, der. L. Kearns, ve C. Keller, New York: Fordham University Press.

McGuire, M.B. (1996), "Religion and Healing: The Mind/Body/Self", *Social Compass*, 43, s. 101-116.

— (2002), *Religion: The Social Context*, Illinois: Waveland Press.

Meintel, D. ve Mossière, G. (2011), "Reflections on Healing Rituals, Practices and Discourse in Contemporary Religious Groups", *Ethnologies*, 33, s. 5-31.

Mirza, G.A. (2018), *Yeni Dinselleşme Eğilimleri ve Maneviyat Arayışları*, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi.

Nasr, S.H. ve Chittick, W.C. (2007), *The Essential Seyyed Hossein Nasr*, Bloomington: World Wisdom.

Nasr, S.H. ve O'Brien, K. (2006), *The Essential Sophia*, Bloomington: World Wisdom.

Nelson, J. (1985), "Male Sexuality and Masculine Spirituality", *Siecus Report*, XIII (4), s. 1-4.

Newman, J. (2001), "Interview", *The Irish Soul in Dialogue*, der. S.J. Costello, Dublin: Liffey Press.

Nirun, A. (2007), *Türkiye'de Ruhlar ve Ruhçular*, İstanbul: Destek Yayınları.

O'Brien, M. (2012), "Poem-Making, Creativity and Meditative Practice", *Spiritual Capital: Spirituality in Practice in Christian Perspective*, der. B. Flanagan ve M.F. O'Sullivan, Surrey: Ashgate.

O'Sullivan, M. (2012), "Spiritual Capital and the Turn to Spirituality", *Spiritual Capital: Spirituality in Practice in Christian Perspective*, der. B. Flanagan ve M.F. O'Sullivan, Surrey: Ashgate.

Ocak, A.Y. (2018), *Alevi ve Bektaşi İnançlarının İslâm Öncesi Temelleri*, İstanbul: İletişim Yayınları.

Oh, S. ve Sarkisian, N. (2012), "Spiritual Individualism or Engaged Spirituality? Social Implications of Holistic Spirituality Among Mind-Body-Spirit Practitioners", *Sociology of Religion*, 73, s. 299-322.

Oldmeadow, K. (2000), *Traditionalism: Religion in the light of the Perennial Philosophy*, Colombo: Sri Lanka Institute of Traditional Studies.

Ozan, E.D. (2012), *Gülme Sırası Bizde: 12 Eylûl'e Giderken Sermaye Sınıfı Kriz ve Devlet*, İstanbul: Metis Yayınları.

Özbolat, A. (2015), *Kapitalizme Eklemlenme: Dindar Orta Sınıfta Tüketim Kültürü*, Adana: Karahan Kitabevi.

Özçetin, B. (2011), *Making of New Islamism in Turkey: Transformation of the Islamic Discourse from Opposition to Compliance*, yayımlanmamış doktora tezi, Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Ankara.

Özdemir, U. (2011), "Yeni Çağ Dinî Akımların Teolojik Açıdan İncelenmesi", yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Sakarya Üniversitesi, SBE, Sakarya.

Özel, C. (2018), "Sekûler Zihin, Devlet ve Dinî Gruplar: Sekûler Kesimin Dinî Grup Algısı Üzerine Bir Araştırma", *Toplum Bilimleri Dergisi*, 8, s. 7-27.

Özel, I. (2010), "Political Islam and Islamic Capital: The Case of Turkey", *Religion and Politics in Europe, The Middle East and North Africa*, der. J. Haynes, J., Londra ve New York: Routledge.

Özkan, A.R. (2010), "Türkiye'de Yeni Dinî Hareketlerle ile İlgili Çalışmalar", *Türkiye'de Dinler Tarihi (Dünü, Bugünü ve Geleceği) Sempozyumu*, Ankara: Dinler Tarihi Derneği Yayınları.

— (2005), *Kıyamet Tarikatları: Yeni Dinî Hareketler*, İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık.

— (2014), "Yeni Dinî Hareketlerin Ortaya Çıkış Sebepleri ve Temel Karakteristikleri", *Yeni Dinî Hareketler: Tarihsel, Teorik ve Pratik Boyutlarıyla*, der. S. Turan ve F. Sancar, İstanbul: Açılım Kitap, s. 27-46.

Özkazanç, A. (2007), *Siyaset Sosyolojisi Yazıları, Yeni Sağ ve Sonrası*, Ankara: Dipnot Yayınları.

— (2015), *Feminizm ve Queer Kuram*, Ankara: Dipnot Yayınları.

Öztürk, A.E. (2016), "Turkey's Diyanet under AKP Rule: From Protector to Imposer of State Ideology", *Southeast European and Black Sea Studies*, s. 1-17.

Özyeğin, G. (2015), *New Desires, New Selves: Sex, Love and Piety among Turkish Youth*, New York: NYU Press.

Özyürek, E. (2004), "Miniaturizing Atatürk Privatization of State Imagery and Ideology in Turkey", *American Ethnologist*, 31, s. 374-391.

— (2006), *Nostalgia for the Modern, State Secularism and Everyday Politics in Turkey*, Durham ve Londra: Duke University Press.

Packer, M.J. (2017), *The Science of Qualitative Research*, Cambridge: Cambridge University Press.

Paker, K.O. (2011), "Postmodern Bilgelik: Yeni Çağ Söyleminde Kişisel Gelişim ve Ruhsal Araştırmalar", *Psikoloji Çalışmaları Dergisi*, 31, s. 61-98.

Palmer, S. (2003), "Women's 'Cocoon Work', New Religious Movements: Sexual Experimentation and Feminine Rites of Passage", *Cults and New Religious Movements*, der. L. Dawson, Oxford: Blackwell.

Pamuk, O. (2008), *İstanbul - Hatıralar ve Şehir*, 18. baskı, İstanbul: İletişim Yayınları.

Perrone, A. (2012), "Pope John Paul II's Role in the Collapse of Poland's Communist Regime: Examining a Religious Leader's Impact on International Relations", Honors Scholar Theses, 244, https://opencommons.uconn.edu/srhonors_theses/244, erişim 27.04.2020.

Porrit, J. (1994), *Yeşil Politika*, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Porterfield, A. (2001), *The Transformation of American Religion: The Story of a Late Twentieth- Century Awakening*, New York: Oxford University Press.

Puttick, E. (2001), "Chapter 7: Women in New Religious Movements", *New Religious Movements: Challenge and Response*, der. B. Wilson ve J. Cresswell, Londra ve New York: Routledge.

— (2003), "Women in New Religious Movements", *Cults and New Religious Movements: A Reader*, der. L. Dawson, Oxford: Blackwell, s. 230-245.

Raudvere, C. (2002), *The Book and the Roses: Sufi Women, Visibility, and Zikir in Contemporary Istanbul*, Londra: I. B. Tauris.

Richardson, J.T. (2006), "Typologies of New Religions", *Encyclopedia of New Religious Movements*, der. P. Clarke, Oxon: Routledge, s. 644-647.

Rolheiser, R. (1998), *Seeking Spirituality*, Londra: Hodder & Stoughton.

Roof, W.C. (2009), "Spiritual Seeking in the United States: Report on a Panel Study", *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 109, s. 49-66.

Rothstein, M. (2018), "Science and Religion in the New Religions", *The Oxford Handbook of New Religious Movements*, der. J.R. Lewis, Oxford: Oxford University Press.

Roy, O. (1994), *Siyasal İslâmcılığın İflası*, İstanbul: Metis.

Rudnyckyj, D. (2009), "Spiritual Economies: Islam and Neoliberalism in Contemporary Indonesia", *Cultural Anthropology*, 24, s. 104-141.

Rutz, H. ve Balkan, E. (2016), *Sınıfın Yeniden Üretimi: Eğitim, Neoliberalizm ve İstanbul'da Yeni Orta Sınıfın Yükselişi*, İstanbul: H2O Kitap.

Rutz, H. ve Balkan, E. (2009), *Reproducing Class: Education, Neoliberalism, and the Rise of the New Middle Class in Istanbul*, Oxford: Berghahn Books.

Safa, P. (1961), *Mistisizm*, İstanbul: Babıali Yayınları.

Safi, M. (2017), "Ganges and Yamuna Rivers Granted Same Legal Rights as Human Beings", 21 Mart 2017, *Guardian*, https://www.theguardian.com/world/2017/mar/21/ganges-and-yamuna-rivers-granted-same-legal-rights-as-human-beings, erişim 27.04.2020.

Sancar, F. (2014), "Yeni Dinî Hareketler ve Beyin Yıkama Olgusu: Kavramsal ve Tarihsel Bir Analiz", *Yeni Dinî Hareketler: Tarihsel, Teorik ve Pratik Boyutlarıyla*, der. S. Turan ve F. Sancar, İstanbul: Açılım Kitap.

Sarıkçıoğlu, E. (1986), "Sayentoloji Mezhebi Kurucusu ve Öğretisi", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1, s. 3-39.

Sarmış, D. (2019), "Mehmet Ali Ayni", *The Occult Roots of Religious Studies*, der. Y. Yves Mühlermatter ve H. Zander, Berlin ve Boston: de Gruyter.

Saymaz, İ. (2019), *Şehvetiye Tarikatı*, İstanbul: İletişim Yayınları.

Schneiders, S. (1990), "Spirituality in the Academy", *Modern Christian Spirituality: Methodological and Historical Essays*, der. C.B. Hanson, Atlanta: Scholars Press.

Seidlitz, L.; Abernethy, A.D.; Duberstein, P.; Evinger, J.S.; Chang, T.H. ve Lewis, B. (2002), "Development of the Spiritual Transcendence Index", *Journal for the Scientific Study of Religion*, 42, s. 439-453.

Sennett, R. (2008), *Karakter Aşınması: Yeni Kapitalizmde İşin Kişilik Üzerine Etkileri*, İstanbul: Ayrıntı.

Seven, R. (2016), "Melankoli ve Erkek Dindarlığı", yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, İzmir.

Sevgi, A. (2011), "Yeni Dinî Akımların Temel Görüşleri ve İslâm", yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Van.

Sevinç, B. (2014), "Türkiye'de Dinî Rekabet ve Spiritüel Özün Seküler Form Üzerinden Mücadelesi: Sahaja Yoga Örneği", *Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1, s. 105-158.

Shay, R.C. ve Bogdan, H. (2014), "Sex and Gender in the Words and Communes of Osho (née Bhagwan Shree Rajneesh)", *Sexuality and New Religious Movements*, der. H. Bogdan ve J. Lewis, New York: Palgrave Macmillan.

Sheldrake, P. (1999), "Spirituality as an Academic Discipline", *Spirituality and the Curriculum*, der. A. Thatcher, Londra: Cassell.

Smith, C. ve Denton, M. (2005), *Soul Searching: The Religious and Spiritual Lives of American Teenagers*, New York: Oxford University Press.

Smith, G. (2007), *A Short History of Secularism*, Londra: I.B. Tauris.

Soyubol, K. (2019), "In Search of Perfection: Neo-spiritualism, Islamic Mysticism, and Secularism in Turkey", *Modern Intellectual History*, s. 1-25.

Spangler, D. (2004), "The Meaning of Gaia", *Context*, 24, s. 44-47.

Standing, G. (2019), *Prekarya*, çev. E. Bulut, İstanbul: İletişim Yayınları.

Stark, R. (2000), "Secularization", *The Secularization Debate*, der. W. Swatos ve D. Olson, New York: Rowman & Littlefield.

Stone, C.D. (1972), "Should Trees Have Standing: Toward Legal Rights for Natural Objects", *Southern California Law Review*, 45, s. 450.

Sutcliffe, S. (1997), "Seekers, Networks and 'New Age", *Scottish Journal of Religious Studies*, 15, s. 97-114.

Szerszynski, B. (2005), *Nature, Technology and the Sacred*, MA: Blackwell Publishing.

Szerszynski, B. ve Grove-White, R. (1992), "Getting Behind Environmental Ethics", *Environmental Values*, 1, s. 285-296.

Şahin, K. ve Kayhan, D. (2021), "Neoliberal Work, Risk, Uncertainty and Gated Communities in İstanbul", *Current Human and Social Sciences Research*, s. 45-64, der. R. Škrijelj ve B. Bank, Lyon: Livre de Lyon.

Şener, C. (2003), *Şamanizm Türklerin İslâmiyetten Önceki Dini*, İstanbul: Etik Yayınları.

Şimsek, Ali (2005), *Yeni Orta Sınıf*, İstanbul: L & M.

Tanner, R. ve Mitchell, C. (2002), "Perceptions of the Environment", *Religion and the Environment*, der. R. Tanner ve C. Mitchell, Londra: Palgrave Macmillan.

Taylor, C. (2008), "The Immanent Frame, Buffered and Porous Selves", *Social Sciences Research Council*, Sep, 2, https://tif.ssrc.org/2008/09/02/buffered-and-porous-selves/

— (2014), *Sekûler Çağ*, İstanbul: İş Bankası Yayınları.

Temizel, S.M. (2014), *Türkiye'de Ruhçuluk: Dr, Bedri Ruhselman Dönemi ve Sonrası*, İstanbul: Arıtan Yayınevi.

The PEW Forum on Religion and Public Life, (2008), "US Religious Landscape Survey: Religious Beliefs and Practices: Diverse and Politically Relevant", Haziran, US: Washington DC.

Tong, R.P. (1989), *Feminist Thought: A More Comprehensive Introduction*, Colorado: Westview Press.

Tuğal, C. (2006), "The Appeal of Islamic Politics: Ritual and Dialogue in a Poor District of Turkey", *Sociological Quarterly*, 47, s. 245-273.

— (2009), *Passive Revolution: Absorbing the Islamic Challenge to Capitalism*, Stanford, CA: Stanford University Press.

— (2016), *The Fall of The Turkish Model: How the Arab Rising Brought Down Islamic Liberalism*, Londra: Verso.

— (2013), "Resistance Everywhere: The Gezi Revolt in Global Perspective," *New Perspectives on Turkey*, no, 49, s. 157-172.

Tuksal, H.Ş. (2004), "İslâmcı Erkekliğin İnşası: Geleneksel Rollerin İhyası", *Toplum ve Bilim*, 101, s. 81-89.

Tunç, M.Ş. (1945), *Ruh Âleminde*, İstanbul: Ülkü Kitap Yurdu.

Tunç, Z. (2007), "Şamanizm Üzerine Bir Araştırma", yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Elazığ.

Turan, S. (2013), "Yeni Dinî Hareketlerle İlgili Türkiye'deki ve Batıdaki Literatür", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 6, s. 561-596.

Turan, S. ve Sancar, F. (2014), *Yeni Dinî Hareketler: Tarihsel, Teorik ve Pratik Boyutlarıyla*, İstanbul: Açılım Kitap.

Turner, B.S. ve Zengin, Arslan B. (2013), "State and Turkish Secularism: The Case of the Diyanet", *The Religious and the Political A Comparative Sociology of Religion*, der. Bryan S. Turner, Cambridge: Cambridge University Press.

Türesay, Ö. (2018), "Between Science and Religion: Spiritism in the Ottoman Empire (1850s-1910s)", *Studia Islamica*, 113, s. 166-200.

Türk, H. B. (2015), "Tuhaf Bir Hikâye: Adnan Hoca ve Toplumsal Cinsiyet Temsilleri", *Toplum ve Bilim*, 133, s. 215-246.

Türkdoğan, O. (1999), "Türk Toplumunda Yeni Dinî Hareketler ve Cemaatleşme", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 39.

— (2013), *Sosyal Hareketlerin Sosyolojisi*, İstanbul: Bilge Kültür Sanat.

Uğurlu, S. (2012), "Eski Türklerin Dini", *AİBÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 12, s. 323-335.

Uluç, Ö. (2006), "Yeni Dinî Hareketler", yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Marmara Üniversitesi, İlahiyat Anabilim Dalı, İstanbul.

— (2013), *Yeni Dinî Hareketler*, İstanbul: Yarın Yayınları.

Uzgel, İ. ve Duru, B. (2009), *AKP Kitabı: Bir Dönüşümün Bilançosu*, Ankara: Phoenix.

Üner, M. ve Aybegüm, G. (2016), "The New Middle Class in Turkey: A Qualitative Study in a Dynamic Economy", *International Business Review*, 25 (3), s. 668-678.

Van der Veer, P. (2009), "Spirituality in Modern Society", *Social Research*, 76, s. 1097-1120.

Van Niekerk, B. (2018), "Religion and Spirituality: What are the Fundamental Differences?", *HTS Teologiese Studies/Theological Studies*, 74, s. 4933.

Vance, L. (2015), *Women in New Religions*, New York: New York University Press.

Versteeg, P. (2007), "Spirituality on the Margin of the Church: Christian Spiritual Centres in The Netherlands", *A Sociology of Spirituality*, der. K. Flanagan ve P.C. Jupp, Hampshire: Ashgate.

Voas, D. ve Bruce, S. (2007), "The Spiritual Revolution: Another False Dawn for the Sacred", *A Sociology of Spirituality*, der. K. Flanagan ve P.C. Jupp, Hampshire: Ashgate.

Wallis, R. (2003), "Chapter Three: Three Types of New Religious Movements", *Cults and New Religious Movements: A Reader*, der. L. Dawson, Oxford: Blackwell.

Walljasper, J. (2015), *Müştereklerimiz: Paylaştığımız Her Şey*, İstanbul: Metis Yayınları.

White, L. Jr. (1967), "The Historical Roots of Our Ecologic Crisis", *Science*, 155 (3767), s. 1203-1207.

Woodhead, L. (2007), "Chapter 6: Why So Many Women in Holistic Spirituality? A Puzzle Revisited", *A Sociology of Spirituality*, der. K. Flanagan ve P.C. Jupp, Hampshire: Ashgate.

Wright, A. (2000), *Spirituality and Education*, Londra: Routledge.

Wright, S. (2007), "The Dynamics of Movement Membership: Joining and Leaving New Religious Movements", *Teaching New Religious Movements*, der. D. Bromley, Oxford: Oxford University Press.

Wuthnow, R. (2003), *All in Sync: How Music and Art Are Revitalizing American Religion*, Los Angeles: University of California Press.

Yalçınkaya, A. (2014), "Alevilik ve Sol", *Türkiye'de İslâm ve Sol*, s. 391-415, der. B. Koca, İstanbul: Vivo Yayınları.

Yalman, G. (2009), *Transition to Neoliberalism: The Case of Turkey in 1980*, İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Yancy, G. (2019), "When Killing Women Isn't a Crime", *New York Times*, 10 Temmuz 2019, https://www.nytimes.com/2019/07/10/opinion/judith-butler-gender.html, erişim 27.04.2020.

Yegenoglu, M. (2011), "Clash of Secularity and Religiosity: The Staging of Secularism and Islam Through the Icons of Atatürk and the Veil in Turkey", *Religion and the State: A Comparative Sociology*, s. 225-245, der. J. Barbalet, A. Possamai ve B.S. Turner, Londra: Anthem Press.

Yeşilyurt, T. (2015), *Çağdaş İnanç Problemleri*, İnanç Kitapları Dizisi 9, Ankara: DİB.

Yıldırım, R. (2018), *Geleneksel Alevilik: İnanç, İbadet, Kurumlar, Toplumsal Yapı Kolektif Bellek*, İstanbul: İletişim Yayınları.

Yıldırım, C. (2017), "Orta Sınıf Analizleri: Teorik Bir Yaklaşım", *Uluslararası Ekonomik Araştırmalar Dergisi*, 3 (2), s. 171-189.

Yıldırım, N. (2004), "Anadolu Masallarında Şamanizm İzleri", yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Elazığ.

Yitik, A.İ. (2005a), "Hint Menşeli Dinlerin Türkiye'deki Faaliyetleri", *Türkiye'de Misyonerlik Faaliyetleri*, der. Ö.F. Harman, İstanbul: Ensar Neşriyat.

— (2005b), "Misyonerlik ve Yeni Dinî Hareketler", *Dinler Tarihi Araştırmaları V: Dinler Tarihçileri Gözüyle Türkiye'de Misyonerlik, Sempozyum*, 01-02 Ekim 2005, Ankara: Dinler Tarihi Derneği Yayınları.

Yoga Journal, (2016), *Yoga Journal: Presents Your Guide to Reiki* [online], Adams Media Corporation.

Yörük, E. ve Yüksel, M. (2015), "Gezi Eylemlerinin Toplumsal Dinamikleri," *Toplum ve Bilim*, 133, s. 132-165.

Yücel, D. (2007), "Reikinin Oluşumu, Gelişimi ve Türkiye'deki Yansımaları", yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir.

Zagacki, K.S. (2001), "Pope John Paul II and the Crusade Against Communism: A Case Study in Secular and Sacred Time", *Rhetoric and Public Affairs*, 4, s. 689-710.

Zinnbauer, B.J.; Pargament, K.; Cole, B.; Rye, M.; Butter, E.; Belavich, T.G.; Hipp, K.M.; Scott, A. ve Kadar, J.L. (1997), "Religion and Spirituality: Unfuzzing the Fuzzy", *Journal for the Scientific Study of Religion*, 36, s. 549-564.

Zuckerman, P. (2008), *Society Without God: What the Least Religious Nations Can Tell Us about Contentment*, New York: New York University Press.

Zuckerman, P.; Luke W.G. ve Frank L.P. (2016), *The Nonreligious: Understanding Secular*, New York: Oxford University Press.

"Özellikle de son yıllarda Türkiye'de ateizmin ve deizmin yaygınlaştığına ilişkin bazı heyecan verici tartışmaların yapıldığı; Diyanet İşleri Başkanlığı'nın oldukça angaje bir aktör olarak eşcinsellikten yogaya kadar iç siyasete sürekli müdahalede bulunarak açıklamalar yaptığı; camilerden her gün rutin dışı selaların okunduğu bir dönemde Türkiye'de la-diniliğin* (nonreligion) *ya da la-dini inanç ve pratiklerin analizinin toplumsal değişmenin anlaşılması açısından daha da önemli hale geldiğini düşünüyoruz."

Türkiye'de 2010'ların sonlarından itibaren, uzun süredir üzerinde durulan dindarlaşma-muhafazakârlaşma eğilimine paralel veya ona karşıt olarak, dinden uzaklaşma eğilimlerinden söz edilir oldu. Bu eğilimlerin bir yüzü, ateizme veya yine üzerine çok konuşulan deizme açılıyor. Bir yüzü ise alternatif manevi arayışlara açılıyor. Birçok insan, Budizm, meditasyon, yoga, reiki, tai-chi gibi pratik ve ritüellere yöneliyor – bazen bunları sufilikle de bağdaştırarak... Bazen, sağlık ve şifa arayışıyla da bağdaştırarak.

Türkiye'de Spiritüel Arayışlar kitabında **Kurtuluş Cengiz, Önder Küçükural, Hande Gür,** kapsamlı bir saha ve gözlem birikimine dayanarak bu arayışların rengârenk haritasını çıkartıyorlar. Bu arayışın arkasındaki bireysel, ruhsal, sınıfsal ve toplumsal cinsiyete ilişkin özgül dinamiklere hassasiyetle eğiliyorlar.

Türkiye toplumunun manevi dünyasının karmaşalarını gerçekten anlamak için kıymetli bir çalışma.

THG
0460544
TRP

iletişim

ISBN-13: 978-975-05-3219-1
9 789750 532191
KDV'DEN MUAFTIR